

التقليد والاجتهاد في أصول الدين

أ. د. محمد بن عبد الوهاب

مكتبة العربي

دراسات شرعية (٢٦)

د. ياسين السالمي



**التقليد والاجتهاد
في أصول الدين**



دراسات شرعية (٢٠١١)

التقليد والاجتهاد في أصول الدين

د. ياسين السالمي

مركز
البحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES



الفهرس

مقدمة ١٣

الباب الأول: التقليد في أصول الدين

- ٢١ مدخل تمهيدى: أثر الواقع في نشأة القول بوجوب النظر ومنع التقليد
- ٢٢ أولاً: الضد للمي في المجتمع الإسلامي
- ٢٨ ثانياً: الخوف من الضرر وأثره في إيجاب النظر
- ٣٩ ثالثاً: علاقة التقليد بالنظر

الفصل الأول: الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين

- ٣٢ تمهيد
- ٣٥ للمبحث الأول: موقف الفقهاء بوجوب النظر ومنع التقليد في أصول الدين
- ٣٦ المطلب الأول: موقف جمهور المعتزلة من إيجاب النظر ومنع التقليد
- ٣٩ وجوب النظر المزدوج إلى معرفة الله تعالى خوفاً من الضرر، أو تحرية العاقل عن المعتزلة
- ٤٠ ضرورة القطع واليقين في معرفة الله تعالى
- ٤٤ العلم عند المعتزلة
- ٤٥ ضرورة النظر في النابل، وتمييزه عن الأمانة والشبهة

| | |
|---|----|
| ضرورة العلم في باب الطائفة وعدم كثافة التقليد..... | ١٧ |
| ساد التقليد..... | ١٨ |
| المطلب الثاني: موقف جمهور الأشاعرة من إيجاب النظر وضع التقليد..... | ٥١ |
| أولاً: موقف أبي الحسن الأشعري من النظر..... | ٥١ |
| ١- وجوب النظر عند أبي الحسن الأشعري في حق الكفار الذي بلغت المحركة..... | ٥٦ |
| ٢- وجوب النظر على كل مكلف عند أبي الحسن الأشعري..... | ٥٤ |
| ثانياً: موقف الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري من النظر والتقليد..... | ٥٦ |
| - أولاً: موقف القاضي الباقلاني (ت١٠٦٨هـ)..... | ٥٦ |
| - ثانياً: موقف الأئمة أبي إسحاق الإسفريني (ت١٠٨٥هـ)..... | ٥٧ |
| - ثالثاً: موقف عبد القادر البغدادي (ت٤٦٩هـ) وأبي الفطر الإسفريني (ت٦١٥هـ)..... | ٥٨ |
| - رابعاً: موقف أبي إسحاق الجويني (ت٦٨٨هـ)..... | ٥٩ |
| ثالثاً: حدود التقليد والاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في باب النظر..... | ٦١ |
| جهة إيجاب النظر..... | ٦١ |
| حد العلم..... | ٦٥ |
| التواضع..... | ٦٥ |
| البحث الثاني: موقف المعتزليين في حكم التقليد في أصول الدين..... | ٦٩ |
| المطلب الأول: مواقف أصحاب المذاهب، وبين حواشي، والتكليف من التقليد في أصول الدين..... | ٧٠ |
| أولاً: مذهب «أصحاب المذاهب» من المعتزلة..... | ٧٠ |
| ثانياً: مذهب البلخي وبين حواشيه من المعتزلة التقليديين بالاعتصام..... | ٧٥ |
| المطلب الثاني: موقف القزالي وبين حزم من التقليد في أصول الدين..... | ٧٨ |
| أولاً: موقف القزالي من التقليد في أصول الدين..... | ٧٨ |

| | |
|----|---|
| ٩٩ | كلمة التقليد في أصول الدين عند الفارابي |
| ٨١ | الخوف من الضرر على التقليد عند الفارابي |
| ٨٢ | موقف ابن حزم من التقليد في أصول الدين |
| ٨٣ | مفهوم التقليد عند ابن حزم |
| ٨٤ | مفهوم العلم عند ابن حزم |
| ٨٧ | حكم النظر عند ابن حزم |

الفصل الثاني: آثار الاختلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين

| | |
|-----|---|
| ٩٢ | لمهجة |
| | تبعث الأولى: الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين- وأثره في الخلاف |
| ٩٣ | في حكم إيمان القلة |
| ٩٤ | المطلب الأول: موقف المتنبي من إيمان القلة |
| ٩٤ | موقف القاضي عبد الجبار من إيمان القلة |
| ١٠٢ | المطلب الثاني: موقف الأشعرية من إيمان القلة |
| ١٠٢ | أولاً: موقف أبي الحسن الأشعري من إيمان القلة |
| ١٠٦ | ثانياً: موقف أبي بكر الباطلي من إيمان القلة |
| ١٠٧ | ثالثاً: موقف الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني من إيمان القلة |
| ١٠٩ | رابعاً: موقف أبي منصور البغدادي من إيمان القلة |
| ١١١ | خامساً: موقف أبي جعفر السمرقاني من إيمان القلة |
| ١١١ | سادساً: موقف أبي المصالي الجوري من إيمان القلة |
| ١١٢ | سابعاً: موقف أبي حامد الفارابي من إيمان القلة |

ثامناً: موقف أبي بكر بن العربي المالطري (ت ٤٤٢هـ) من إيمان القائل: ١١٢

تاسعاً: موقف شاهر العن الرازي من إيمان القائل: ١١٣

عاشرًا: موقف سيف المين الأندلسي (ت ٧٢١هـ) من إيمان القائل: ١١٤

حادي عشرًا: موقف أحمد بن مبارك السجلماسي المصلي (ت ١١٥٥هـ) ١١٥

المبحث الثاني:

الخلاص الكلامي في حكم التكليف وأثره في واقع الناس وواقع العلم ١١٧

المطلب الأول: أثر الخلاف الكلامي في التكليف في واقع الناس، أو لتغيير القائل بين
التشكيك والتكليف ١١٨

المطلب الثاني: أثر الخلاف الكلامي في التكليف في علم الكلام ١١٩

أ- مؤلفات موجهة لفساد هذه المعتقدات ١٢٠

ب- مؤلفات موجهة لقاعدة هذه الأفكار: ١٢١

نماذج من مؤلفات أقاصم الفرق: ١٢٢

نماذج من مؤلفات أقاصم الفرق: ١٢٣

خلاصة الفصل الثاني: ١٢٤

خلاصة الباب الأول: ١٢٥

الباب الثاني: الاجتهاد في أصول الدين

مدخل تمهيدي:

تمييز المتكلمين والأسوليين بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقائدي ١٢٦

أولاً: الخلاف الأصولي في الاجتهاد الفروعي بين التصويب والتسليك ١٢٧

- المذهب الأول: مذهب الفقهاء إن كل مجهود مصيب في الاجتهاد والحكمة: ١٣٦
- المذهب الثاني: مذهب الفقهاء إن الحق من المجتهدين واحد ومن عداه مضطرب في
الاجتهاد والحكمة: ١٣٧
- المذهب الثالث: القول إن التصيب واحد ومن عداه مصيب في الاجتهاد مضطرب في
الحكمة: ١٣٨
- ثانياً: الخلاف الأصولي في تأنيب المضطرب من المجتهدين في الشروع: ١٣٩
- أ- مذهب الفقهاء بالتأنيب: ١٣٩
- ب- مذهب الفقهاء بالعدول والأجرة: ١٤١

الفصل الأول: الخلاف الكلامي في مسألة الاجتهاد في أصول الدين

- لمجهدين: ١٤٢
- لتبحث الأول: مذهب الفقهاء بمنع الاجتهاد في أصول الدين: ١٤٣
- لمطلب الأول: أصول الدين عند المعتزلة والأشاعرة: ١٤٤
- أولاً: أصول الدين عند المعتزلة: ١٤٤
- ثانياً: أصول الدين عند الأشاعرة: ١٤٨
- لمطلب الثاني: مواقف المعتزلة والأشاعرة من الاجتهاد في أصول الدين: ١٥١
- أولاً: موقف المعتزلة في منع الاجتهاد في أصول الدين: ١٥١
- أولاً: الطريق بين ما يطلب فيه الاستفتاء لمطلب وبين ما يطلب فيه العمل: ١٥٢
- ثانياً: الطريق بين ما يقع عن مالك وما يقع عن إمامه: ١٥٣

١٥٦. كذا: مستند الأشعرية في منع الاجتهاد في أصول الدين

المبحث الثاني:

١٥٩. منتخب الفضائل في فروع الاجتهاد في أصول الدين

١٦٠. المقلب الأول: موقف الفضائل والاجتهاد في أصول الدين

١٦٠. أولاً: موقف المصنفي وأبي الأساس النقاش:

١٦٠. أ- موقف المصنفي:

١٦٦. ب- موقف أبي الأساس النقاش عن الفقهاء:

١٦٨. كذا: موقف ابن حزم وابن تيمية:

١٦٨. موقف ابن حزم:

١٦٦. موقف ابن تيمية:

المطلب الثاني: مراجعات مفهومية وأخرى في تسويق القول بالاجتهاد في أصول

الدين

١٦٨. أولاً: مراجعة مفهومية لأصول الدين وطريق الدين:

١٧٠. أولاً: مراجعات بعض المفاهيم لأصول الدين:

١٧٣. كذا: مراجعات ابن تيمية:

١٧٨. كذا: مراجعة مسألة القطع والعقد:

الفصل الثاني

أثر الخلاف الكلامي في مسألة الاجتهاد في أصول الدين في
الخلاف في حكم التعمل في أصول الدين

١٨٦. تمهيد:

المبحث الأول:

١٨٧. موقف جمهور المتكلمين من الاجتهاد في أصول الدين

المطلب الأول: موقف المعتزلة من الاجتهاد الفقهي في أصول الدين:..... ٢٨٨

السؤال الأول: التكفير باعتصاف في أصول الدين عند المعتزلة: من التكفير النظري إلى
التكفير العملي ٢٩٠

السؤال الثاني: تكفير المعتزلي ولو مع التأويل والاجتهاد: ٢٩٢

المطلب الثاني: موقف الأشاعرة من الاجتهاد الفقهي في أصول الدين: ٢٩٤

أولاً: موقف أبي الحسن الأشعري: - - - - - ٢٩٤ ..

ثانياً: موقف الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري: ٢٩٥ ..

ثالثاً: انتقاد الفراءى والبراهي من كفر الاجتهاد الفقهي في أصول الدين: ... ٢٩٦

١- انتقاد الفراءى من كفر الاجتهاد الفقهي في أصول الدين: ... ٢٩٧ ..

٢- انتقاد البراهي من كفر الاجتهاد الفقهي في أصول الدين: ... ٢٩٨ ..

رابعاً: وقوع الخلاف الفقهي في أصول الدين: - - - - - ٢٩٩

المبحث الثاني:

موقف المالكيين بالاجتهاد الفقهي من الفقهي في أصول الدين: .. ٣٠١

المطلب الأول: حكم الفقهي في فروع أصول الدين: ٣٠٢

أولاً: موقف ابن حزم من الاجتهاد الفقهي في فروع أصول الدين: ٣٠٢

انتقاد ابن حزم نظري الاجتهاد الفقهي في فروع أصول الدين: حيث انتقد:

٣٠٣ ١- الاجتهاد في فروع أصول الدين: ٣٠٣

انتقاد ابن حزم نظري الاجتهاد الفقهي في فروع أصول الدين: حيث انتقد:

٣٠٤ ٢- الاجتهاد في فروع أصول الدين: ٣٠٤

انتقاد ابن حزم نظري الاجتهاد الفقهي في فروع أصول الدين: حيث انتقد:

٣٠٥ ٣- الاجتهاد في فروع أصول الدين: ٣٠٥

ثانياً: موقف ابن حزم من تكفير الاجتهاد الفقهي في فروع أصول الدين: .. ٣٠٦

المطلب الثاني: حكم المجتهد المصنف في أصول الأصول الدين من أهل الأديان

الأخرى:

أولاً: التمييز بين الاجتهاد في أصول الأصول الدين وبين الاجتهاد في فروع أصول الدين:

ثانياً: موقف الجماعة والفكرية من المصنف في أصول الأصول الدين من أهل الأديان

أ- موقف الجماعة من المصنف في أصول أصول الدين من أهل الأديان الأخرى:

ب- موقف الفكرية من المصنف في أصول أصول الدين من أهل الأديان الأخرى:

خلاصة الفصل الثاني:

خلاصة الباب الثاني:

خلاصة:

ملاحق:

الملحق الأول: الإحصاء العام لجميع تصنيف الاشتقاقية لجذر (ن هـ ر)

الملحق الثاني: الإحصاء الخاص بوزن اشتقاقية لجذر (ن هـ ر) الواردة على الأسماء

بخط المصحف أو الاقتباس

فهرس المصادر والمراجع

مقدمة

الحمد لله وصلى الله وسلم على رسول الله، وبعد:

إن الأمة الإسلامية منذ بدايات القرن الأول قد انفردت طرقاً بفضائل بعضها بعضاً، واختلعت لحناً يكثر بعضهم بعضاً، ولا يزال اختلافها قائماً إلى اليوم، نشهد آثار بعضه ممارسة ونظيراً؛ فكان لا بد لنا -مشتري الباحثين- من البحث عن الأسباب بالمتجدة لذلك الاختلاف، والنظر في حقيقته، ثم في أكثره، بغية معالجة وتديره لو على الأكل تطفها من حسنة، إسهاماً في رآب الصنيع بين فرق الأمة وعورتها بهم من التركيز على اختلافاتهم في الجزئيات إلى اعتبار التلاتهم في الكليات.

طبعاً، إن اختلافات الأمة أنواعاً منها ما هو في الفقهيات، ومنها ما هو في العباديات، وقد انبنى على التمييز بينهما تأصيلات ملخصها: كون الأول معتبراً في الاجتهاد، منظوراً إلى المصالح فيه بمن الرحمة، معلوماً من أعطاه فيه ومأجوراً. وكون الثاني في كثير من الممارسات الكلامية اختلاف إقصاء بلغي، مطلقاً فيه باب الاجتهاد، غير معتبر فيه بأصل المثأول، ولا ممدور فيه خطأ المخطئين؛ فوقع بذلك تضليل كثير من الفرق بعضها بعضاً، بن وتكثير بعضهم بعضاً، وهو ما كان أدهى للبحث في هذا السجال.

لذلك، وإشراف وتشاور مع أساتقتنا بمؤسسة دار الحديث الحسنية، اخترت أن يكون ميدان بحثي منذ سنوات الإجازة- مصباً في مجال علم الكلام، وفي تدبير الاختلاف العقلي حاسمة. فأتجوز بحث الإجازة حول كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، بإشراف الفكرة في رقة زمرود من خلاله تعرفت على مظاهر الاختلاف

بين فرق الأمة، ومسألة: حقيقتها وجليها. ثم أُنجزت بحث التعليل حول موقف الشيخ أبي المحسن الأشعري من النظر والاستدلال بإشراف الدكتور أحمد السوني، ووقت من خلال على موقف الأشعري من النظر والتقليد والاختلاف التقليدي، وهو ما أثار لدى إشكالات أخرى، ألمست خطورته في تحليل موقف الأشعري، وهو الوقوف على مواقف بعض المتكلمين في حكم المقلد في أصول الدين، وحكم المجتهد المصطلح من الفرق الإسلامية. وهي مواقف وصلت إلى حد تكفير المقلد والمجتهد، وذلك انطلاقاً من التاصيلات التي أصلها هؤلاء، وخاصة مفهومهم لأصول الدين نفسه؛ إذ يعطيل الفقهاء التي تعتبر الخلاف فيها خلافاً في جزئيات طنية، اعتبرت أصول الدين كلمات قطعية، بما في ذلك المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، ومن ثم أوجب هؤلاء التطع في الاعتقاد المتعلق بهذا سواء أعطى المطلقة الذي أوجب عليه أكثرهم النظر والاستدلال بالأدلة الجملية، أم على المجتهد الذي أوجبوا عليه إصابة الحق في كل مسائل الاعتقاد بجمع مراتبها. ومن عرج عن ذلك من الفريقين حكموا عليه بالتكفير أو التضييق والتبذير. وهو ما يعني نقصاء أكثر الأمة من دائرة السنة، بل من دائرة الإسلام عند المستشدين في هذا الباب؛ إذ أكثر الأدلة مقلد، والمقلد منهم مختلفون في كثير من مسائل أصول الدين؛ بل إن نظار كل فرقة منهم مختلفون أيضاً، وهو ما يعني -استناداً إلى هذا القاصي- تكفير كل صاحب نصاحبه أو تضييقه. غير أن ذلك لم يقع إلا نادراً، بل قد جُمع الخلاف الواقع بين الأصحاب في بعض مسائل أصول الدين - خلافاً في جزئيات لرحمة، لمراراً من تكفير الأصحاب والمشايع، وهو ما ينتج الباب للسؤال عن حدود الجزئي والكلي في أصول الدين، والظني والظني منهما.

وبذلك يظهر إشكال الموضوع، والذي تلخصه في حظر التقليد وعدم قبول الاجتهاد المفضي إلى نتائج مختلفة في أصول الدين. وتلمح إلى بعض مسأله في الأسئلة الآتية

أولاً: هوذا يتعلق بالتقليد:

هل حلاً نصح النية إلى جميع المتكلمين في القول بإيجاب النظر ومنع التقليد؟ أم إن المتكلمين أيضاً مختلفون في هذه المسألة؟ وإن وقع الاختلاف بينهم فما أسبابه؟ وما آثاره؟ ثم إن كان التقليد ممتوحاً في باب الاعتقاد فما حدود النظر الواجب على المتكلم؟

وهل يلزمه معرفة تفاصيل الأدلة العقلية؟ أم يكفي بالمجمل منها؟ ثم ما حكم المقلد الذي لم ينظر مطلقاً؟ هل هو كافٍ أم عاصٍ؟ وإذا كفر فهل يعني ذلك ترتيب قدر الكفر عليه؟ وما حلول المتكلمين للخروج من تكفير المقلد؟ وما المراجعات التي قدمها المتشددون لمنعيب المتكلمين؟ وما الأصول التي استندوا إليها في ذلك؟

ثانياً: ما يتعلق بالاجتهاد في أصول الدين:

هل القول بمنع الاجتهاد العقدي مسألة مجمع عليها؟ وما معايير التمييز بين الاجتهاد العقدي والاجتهاد الفقهي؟ وهل أصول الدين كلها مرتبة واحدة في القطعية؟ أم إن منها القطعي والظني؟ ثم ما حكم المجتهد المخطئ في أصول الدين؟ وهل يحلر المجتهد المخطئ بقاينه؟

هذا، وتكمن أهمية هذا البحث خلاصاً عما أليح إليه سابقاً من أهمية المجال والموضوع عمومهما في كون مسألتَي التقليد والاجتهاد من أهم المسائل التي لها تعلق بالجانب النظري الكلامي من جهة، ولها أثر في الواقع الإنساني من جهة ثانية؛ أما الجهة الأولى فلكونه يتحرى الوقوف على الخلاف الفكري في هاتين المسألتين بين النماذج التي تم تعديلها باعتبارها مجال الدراسة في هذا البحث، وسيأتي ذكرها قريباً، كما يجتهد في تحليل ذلك الخلاف بنية الوقوف على حقيقته، ووصد المتطلبات والأصول التي أتت به، من أجل تقديم ما يقابل تلك المتطلبات من مراجعات تصلح حلاً لتفسير ذلك الاختلاف. وأما الجهة الثانية فلكونه يبحث في الأفكار التي خلفها ذلك الاختلاف، نبيهاً على مخطوئته، وتشبيهاً على ضرورة مراجعته بنية تجاوز تلك الأفكار.

كما أن أهميته تظهر بوضوح وجلالة في المنهج الذي اخترته لدراسة تلك المسائل، والإجابة عن تلك الأسئلة إذ إنه منهج قائم على التحري والتدقيق في نسبة الأقوال إلى قائلها، قبل تحليلها، أو مقولتها أو نقلها. فبيئاً عن التسميات والتشبيحات التي تقع في البحث العقدي عامة، وبنيت جهتها مضاعفاً في الرجوع إلى قراء كل مذهب في أصوله، وقول كل إمام في كتبه خاصة، ومن لم يمكن له كتب رجعت إلى كتب أصحابه وتلامذته

أما حكايات المصوم من خصوصهم، فلم رقت عنها أشد الإغراض، ولم أذكرها إلا لما تاء، بشرط ألا تكون إزناً للمصنف، وإلا تناقض ما جاء في أصول ملهه.

ولفلاً من تلحق قول كل ذي قول من أصوله، حصلت على تحرير بعض المصطلحات التي تحتاج إلى تحرير عند كل فريق، وعياً من بأهمية الخلاف المضمون في حكم الكلام، وهو ما أسفر عن توضيحات لبعض المصطلحات كان لإغفالها آثار وخيمة في المجتمع.

وهنا ينبه إلى أن الفرق الإسلامية متعددة، وتبع آراء كل فريق وإمام منها في بحث واحد، بذلك المنهج الذي شرطته على نفسي، متعذراً، وهو ما أوجب علي حصر البحث في حدود معلومة، مراعاة لشرط الزمان، وخطود الإمكان، فجاء مقصوداً على بعض أئمة فرقتي المعتزلة والأشاعرة من المتكلمين، لمعرفة حدود الاتصال والانفصال، والتأثير والتأثر بينهما. بالإضافة إلى نتائج أخرى كان لها مواقف نقدية مراجعة لموقف جمهور المتكلمين، وخاصة موقف ابن حزم في يلبي التقليد والاجتهاد، وموقف الغنيري وابن تيمية في باب الاجتهاد، لذلك فسيت أطلاق القول بجمهور المتكلمين أو بالمتكلمين فإنما أقصد بهم المعتزلة والأشاعرة خاصة.

وهنا نجد الإشارة إلى أن هذا الموضوع لم يخلُ من بعض الدراسات التي لامست بعض جوانبه، خاصة في ثقل التقليد منه، الذي عقد له ناصر بن عبد الرحمن بن محمد المجديع كتاباً بعنوان: «التقليد في باب العقائد وأحكامه»، غير أنه يقتد في هذا البحث بأمر، منها: أنه بحسب تصييره: «بحث من خلال منهج أهل السنة والجماعة»، وليس المتكلمين. ومنهم الأشاعرة. من أهل السنة ولا يفرهم غالباً إلا على سبيل ذكر الخلاف، مع عدم النطق العلني من الأقوال المنسوبة إليهم، كتسببه لإيجاب النظر ومنع التقليد إلى جميع المتكلمين، وغير ذلك من التنب المطلق. يضاف إلى ذلك دراسة أخرى، أشار إليها البحث السابق، وهي رسالة علمية مسجلة بجامعة دمشق، بعنوان: «حكم التقليد في أصول الدين» لخالد الحسين، وقد تناول علي الوصول إليها، لكن ناصر الجديع أشار إلى أنها دراسة على مناهج المتكلمين، وأنه وجع ملههم. وفي الموضوع نفسه كتب رشيد بن حسن محمد علي. مقالة بعنوان التقليد في مسائل الإيمان وأصول الاعتقاد، وهو يعتقد بمثل ما انتقد

به ناصر الجليل، وخاصة في عدم تحرير موقف المتكلمين في هذا الباب، ومن ذلك نسبة تكبير المقلد إلى المعتزلة والأشاعرة من غير تقييد.

ذلك فيما يخص الدراسات التي عنيت بالتقليد في أصول الدين، وأما ما يتعلق بالاجتهاد والتقليد، فقد كتب في ذلك محمد هادي آل واهبي، مقالة بعنوان: «أصول الدين بين التقليد والاجتهاد»، وهي مقالة في موقف الشيعة من هذا الموضوع، وهو ما يجمعها خارج حدود البحث التي سطرناها سابقاً.

وبذلك جاء هذا البحث في مقدمة عامة، وبابين: الأول باب التقليد في أصول الدين، وكان البدء به لأنه الأصل في الإنسان من جهة، ولأن بعض معاصره متجذرة لبعض مباحث الاجتهاد فكان لا بد من تقديمه.

ولما كانت مسائل التقليد متفرقة، فقد حاولت التلخيص بينها، ثم التمييز بينها لتمييز المقدمات والنتائج، فجاء ذلك في فصل تمهيدي بين أثر الواقع في نشأة القول بوجوب النظر ومنع التقليد، ثم في فصلين: الأول منهما لمرس الخلفاء في حكمي النظر والتقليد في أصول الدين، ذكرت فيه مواقف جمهور المتكلمين في مبحثه، ثم أوردته بمبحث ثانٍ يقدم مواقف أخرى مراجعة ونافذة للأول. وجعلت الفصل الثاني لبيان الأفكار المترتبة من الخلاف المدروس في الفصل الأول، سواء أفي حكم إيمان المقلد أم في واقع الناس أم في واقع عالم الكلام.

ثم عقدت الباب الثاني للاجتهاد في أصول الدين، ومهدت له في فصل تمهيدي بتمييز المتكلمين والأصوليين بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقلي، خاصة في مسألتين التصويب والتخطئة، ومسألة التأييم. ثم عقدت لمناقشة مسألتين فصليتين، على وران الباب الأول: الأول منها لمرس الخلاف في مسألة الاجتهاد في أصول الدين، ذكرت فيه موقف جمهور المتكلمين في مبحثه، ثم أوردته بمبحث ثانٍ يقدم مواقف عقلية مراجعة للموقف الأول. وبعد ذلك ينت في فصل ثانٍ أثر ذلك الخلاف.

وختمت البحث بختمة تركب بين أهم نتائج البحث، وتذكر بعض أخطاءه.

وقد التزمت بتقديم موقف المحترقة على الأشاعرة لسبقهم الزمني من جهة، وللتنبية

على التأثير والتأثر الواقع بينهما. وقد التزم بذكر موقف جمهور المتكلمين أولاً، وإدراجه بالمواقف التي تنطقت وواجهت سواء أكانت من داخل النسق الكلامي أم من خارجه.

والزمت في كل ذلك بالتالي يتبني أن أجعلها طرفاً في تلك الخلاف.

وقبل ختم هذا التقديم أثير إلى أن بحث هذا الموضوع لم يكن بالعمل اليسير في ظل الصعوبات التي واجهتها، والتي أذكر منها -بإيجاز- بعض ما له اتصال مباشر بالبحث، وهنا أذكر أمراً:

الأول: صعوبة الوصول إلى بعض المصادر الكلامية، وخاصة الاحتشائية منها. وهو أمر تجاوزت أكثره. لأجد إشكالاً أكثر يتعلق بالنسخ المطبوع منها، وهو كثرة أخطاء الطبع والتحقيق، وهو أمر سيلاحظه قارئ هذا البحث في الاقتراحات التي أفرحتها لتصبح لك الأخطاء في النصوص المستشهد بها.

والثاني: كثرة النسب المطلقة في هذا المجال، والآراء المضطربة لبعض المواقف، وهو ما حتم عليّ -امتثالاً إلى المنهج الذي شرطته على نفسي- البحث الدقيق في تلك النسب، وتحرير تلك المواقف، وهو ما تطلب مني جهداً ووقتاً مضاعفاً.

والفضل في تجاوز تلك العقبات وغيرها لله تعالى أولاً، ثم للجهود المشتركة التي بذلها في تشاور مع أساتذتي وأصدقائي الطلبة الباحثين، الذين أقوجه إليهم بالشكر الجزيل، وخاصة أستاذي الدكتور أحمد السنوني الذي كان له الفضل في إشرافه على بحثي الذي أهدته للأهمل، وبناء على نقاشه، وعلى مفاصلها مع فضيلة تم الاعتراف المشترك لهذا البحث، وفضل الله عز وجل ثم بفضل إشرافه تم هذا البحث. فله جزيل الشكر، وجميل التناهد على كل ما قدمه في من علم وتوجيه وإشراف.

الباب الأول: التقليد في أصول الدين:

مدخل تمهيدي: أثر الواقع في نشأة القول بوجوب النظر ومنع

التقليد:

• الفصل الأول: الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين:

○ المبحث الأول: موقف المالكيين بوجوب النظر ومنع التقليد في أصول الدين.

○ المبحث الثاني: موقف المالكيين في حكم التقليد في أصول الدين.

• الفصل الثاني: آثار الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول

الدين:

○ المبحث الأول: الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين - وآثاره في الخلاف في

حكم إيمان الظالم.

○ المبحث الثاني: الخلاف الكلامي في حكم التقليد وآثاره في واقع الناس وواقع العلم.

مدخل تمهيدي:

أثر الواقع في نشأة القول بوجوب النظر ومنع التقليد:

إن معرفة الواقع وسبلاته (بكل أبعاده: التاريخي والاجتماعي والفكري والسياسي...) التي تظهر فيها الأكتاف مما يُشجع في فهم الحوامل والأسباب التي أنتجتها، ولي قول عدد المثقفين بها عند الاختلاف، أو على الأقل في فهمها من غير تضلُّد في محاسبة أصحابها.

وفي نظري لم تكن مسألة النظر والتقليد بعيدة عن التأثير بالواقع الذي ظهر له الخلل المتعلق بها؛ فإذا كان واقع المسلمين قبل الفوضى في هذه المسألة أكثر تحجُّبًا لكرها، لقرّب العهد من الرسالة من جهة الزمان، ولمحدودية الرقعة الجغرافية الإسلامية من جهة المكان، ولسيطرة الثقافة الإسلامية على الإنسان فإن ذلك سيغير مع مرور الوقت، والسبع الفتحاحات، وتعارف الشعوب، ليصبح واقعًا آخر، سيكون النظر فيه من قبل المتكلمين - داعمًا لمنع التقليد وإيجاب النظر - تحصيلًا لمعتقدات العامة من أن تؤثر فيها تشكيكات المتشككين من أهل السُّلّ الأخرى كصُرفهم من دائرة الإسلام إلى دائرة الكفر من جهة، أو تؤثر فيها اختلافات أهل التَّحَلُّل كصُرفهم من دائرة السنة إلى دائرة البدعة من جهة ثانية. ولنوضح ذلك أحد مسائل مركزًا على ما يتعلق بالجهة الأولى لتعلقها بالموضوع أكثر، مع الإشارة والتنبيه إلى الجهة الثانية بإيجاز:

أولاً: التقصد التالي في المجتمع الإسلامي:

إن المتوحشات الإسلامية توسعت لتشمل بقايا من الجزيرة العربية وبلاد الرافدين، وبلاد فارس، والهند وبلاد الشام...

وهذه البلدان قد عرفت قبل الإسلام وحدة - باشتغالها على ملل مختلفة، ونحل متباينة، فكان فيها: اليهود والنصارى، والمجوس^(١)، والذرية... وقد كفل الإسلام حق العيش في أمان لأهل الذمة منهم من غير تفتيش عن عقائدهم ولا إكراه على ترك دينهم. لهؤلاء الفرس يقول عنهم صاعد الأنطوني (ت ١٩٢٢هـ): «أسلم منهم جماعة، ولحق ببيتهم على دين المجوسية إلى الآن أهل ذمة كلمة اليهود والنصارى، بالمراق، والأهواز، وبلاد فارس، وأصبهان، وغيرها، وغيرها من مملكة الفرس قبل الإسلام»^(٢).

بل امتد الأمر - في بعض الأحيان - ليشمل أمان بعض الزنادقة، كما جاء في الفهرست عن أحدهم، وهو «يزدان يخت»^(٣)، وهو الذي أسطره المأمون^(٤) من الزي بعد أن آتته، لقطعه المتكلمون، فقال له المأمون: أسلم يا يزدان بخت، فلولا ما أحطيتك إياه من الأمان لكان لنا

(١) دولة فارس، وهي تعد من له نسخة كتابه تقوم على أنها على القول بألسن الذين أحدها ليس وهو السور، والثاني صاعد وهو الفيلسوف والفارسية ميزدان و«فرمن» - وسائل المجوس كلها لحدود على لأندرسون - إسحاق: بيان سبب امتزاج النور والفلسفة والفارسية: سبب الفيلسوف سس الفيلسوف، وتظهر: العدل والعدل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح وعمل على أحمد فوهي، محمد در الكتاب المصنوع، بيروت - لبنان ط ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م ٢/ ٢٦٦

(٢) طبقات الأسياف، صاعد الأنطوني، فتح، حياة السيد بن علوان، دار الفيلسوف، بيروت - لبنان، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٩٥.

(٣) كذا، ويذكر صاعد أن «يخت» جرت يته وبين أبي الهيثم الصالح سلقوة، وكذا بينه وبين جعفر بن حروب مشاركة في الأكل، وقد ذكرها القسطنطين في ترجمة جعفر - يظهر: ياب فكر المحتلة وطبقاتهم، أحمد بن يحيى العرفي، فتح، توسا أنطون، دار الفيلسوف، ط ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ص ٦٧ - ٦٨.

(٤) المأمون عبد الله بن علوان الرشيد الفيلسوف، عبد الله بن علوان الرشيد بن محمد المهدي ابن أبي جعفر المصنوع الفيلسوف - بلغ سنة سبعين ومائة وقرأ أطلقي، والأدب، والأخبار، والفيلسوف، وطوم الأوقال، وأمر يصوب كتيب، ودعا إلى القول بطريق التفرقة توفي سنة ٢١٨هـ - يظهر سير أعلام النبلاء شمس الدين الذهبي، فتح، مجموعة من المخطوطات، الفيلسوف، الأوقال، ط ١٩٨٥هـ - ١٩٨٥م، ٢٧٦ - ٢٧٧.

ولك شأن. فقال له يزدان بُعِث: تصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وثوكت مقبول، ولكنتك
 ممن لا يجبر الناس على ترك ملابيحهم فقال المؤمنون: أجل. وكان أنزله بتاحية المُكرَّم
 وركل به حَفَظَةً خرقاً عليه من القوقاع وكان ضيقاً لِسَنَّهُ^(١).

وإذا كان هذا حال هؤلاء فلنا أن تصور حال أهل الكتاب الذين هم إلى المسلمين
 أقرب في الاعتقاد، مع حث الشرع على معادلتهم بالناس في أحسن، وكفالة حقوقهم، وحفظ
 ذمتهم؛ بل إنه خاصتهم كانت لهم مكانة رفيعة عند الخلفاء؛ فكما يقول صاعد: «كان في
 الدولة العباسية من ملك الإسلام جماعة من النصارى والمصابين، علماء بفنون العلم -لا
 أحلم من اليونانيين هم لو من الروم ثم من غيرهم من الأمم المجاورة لهم؟- من النصارى
 منهم البَحْكُشُرُ، وبني جبريل ابن بختيشوع، كلفا طيسن نيلين. وعظم بختيشوع أبا العباس
 السفاح^(٢) وصحبه وعالجه، ثم خدم أبا جعفر المنصور بعده. فلما توفي حل ابنه بعده محله
 عند ملوك بني العباس^(٣). ثم ذكر صاعد مجموعة منهم، وقد كان لهم منزلة رفيعة عند
 الخلفاء».

هذا بالنسبة إلى خاصتهم، أما عمتهم فلهزم صلوا يشاركون المسلمين في كثير من
 عاداتهم، بل وأسمائهم وكُنَاهِم، حتى إنهم تسموا بالحسين والحسين والعباس والفصل
 وعلي، واكتفوا بذلك أجمع، ولم يبق لهم إلا أن يسموا بمعتمد ويكتفوا بأبي القاسم، فطلب
 إليهم المسلمون. وثوكت كثير منهم عقد الزُّنُتِير^(٤)، وعقدوا آخرون دون ثيابهم، وامتنع كثير
 من كبارهم من إعطائه الجزية، وألقوا سلع ثيابهم. من دفعها، وسبوا من سبهم، وطسروا

(١) كتاب الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق الطوسي، قبله بأصوله وأصفه للنشر أيسر نواز سويد
 مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط. ٢، ١٤٢٥هـ - ١٤٢٦م، ٢٠٠٤-٢٠٠٥.

(٢) السفاح عبد الله بن محمد بن علي القبيسي، رويح في ثلاث رويح الأجيال سنة ثمان وثلاث ومائة
 لور خلف، الدولة العباسية، وأحد المجلدات من ملوك العرب. ويقال له «المرئسي» والقاسم،
 لم تطل أيام السفاح، ومات في ذي الحجة سنة ثمان وثلاث ومائة. ينظر سير أعلام النبلاء، ٦/ ٢٧

(٣) طبقات الأئمة، ص ١٠١

(٤) جمع زُنْدَار، وهو حزام يشبه النصراني، على الوسط. ينظر: القاموس المحيط، فهو زُنْدَارِي، منجى
 مكتب طبعة التراث في مؤسسة الرسالة، يشرف محمد تميم العرغوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

لبنان، ط. ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ٤٠١

من غيرهم وما لهم لا يسلطون ذلك وأكثر من...^(١).

وبذلك يمكن القول إن العلامات التي كانت تميز هذا الصف من الناس، قد بدأت تلتشى، وصاروا متشابهين في المجتمع، بما أصبح معه عفا حال بعضهم على العلامة أمراً مهماً، وهو ما قد يفتح الباب على تشويش عقائد العامة من طرفهم.

وأما من كان من الزنادقة معروفه وكان مع ذلك يخشى إظهار معتقده، فإنه لم يتورع في كتابة ما به يظن في الدين والنبوة، ونشره بين أصحابه الواحد تلو الآخر، إلى أن أصبح بين الناس، وهو ما عبر عنه القاضي عبد الجبار^(٢) بقوله: «وانظر إلى الشعراء الذين همجوا رسول الله ﷺ من قريش ومن غيرهم، ومن الكتب التي ونسجها الملحنة وطبقات الزنادقة كالحنابلة وأبي حنيفة والشافعية والروافضية، وبين الروافضية^(٣)، وبين الروافضية^(٤)، والحنابلة^(٥)، وأماهم في الظن في الرواية وشتم الأنبياء صلوات الله عليهم وتكذيبهم، فإنهم وضعوها في أيام بني العباس وفي وسط الإسلام وسلطانه، والمسلمون أكثر ما كانوا إذ ذاك، وأشد ما كانوا، ولهم القبر والشبهة والمزلة، والمؤمن وضعوا هذه الكتب أقل ما كانوا، وإنما كان الواحد بعد الواحد من

(١) المنهاج في الرد على النصارى، الجليلي، ج١، محمد عبد الله الشرفي، دار الجيل، بيروت، مكتبة الزهراء بدمشق، جامعة القاهرة، ط ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص ٦٤.

(٢) القاضي الفاضل أبو الحسن عبد الجبار الجليلي (ت ٤١٥هـ) من الطائفة الشافعية حنظلاً من طبقات المعتزلة كان في بعض حاله يذهب لمذهب الأئمة، ثم تنقل إلى الاعتزال، من كتبه (المنهاج في أبواب التوحيد والمعاد) و(شرح الأصول الفقهية) و(نزهة القارئ عن الشطرنج). ينظر باب ذكر المعتزلة وطبائعتهم أحمد بن يحيى التميمي، ص ١٠٩، وما بعدها.

(٣) أبو حنيفة محمد بن حارون بن محمد المروزي من المتكلمين القائلين، وكان متزناً ثم غلط واتهم به بالتعطيل إلى أن صار يرمى بذهب لمذهب الأئمة، وعنه أحمد بن الرواسي، توفي ببغداد سنة ٢٤٤هـ كتاب الفهرست، ٦٠٠/١.

(٤) أبو الحسين أحمد بن يحيى التميمي، قال البلخي، لم يكن في زمانه في ظرفه أسبق منه بالكلام ولا أصراً بقلبه وحليته من. وكان في أول أمره حسن السيرة جميل المذهب، كثير العبادة لم ينسأ من ذلك كله وأما ما عرضت له، وقد شكى عن جماعة أنه نال عند مرده ما كان من كتبه (كتاب التاج) يحدّث فيه تقدم المالكية و(كتاب الزمرد) يحدّث فيه على المروان والمطالع (كتاب النافع) يحدّث فيه على نظم القرواني، وكتب أخرى غيرها. ينظر كتاب الفهرست، ٦٠١/١، وما بعدها.

(٥) لعلم أبو محمد الحصري، قال الشافعي، كان من المعتزلة ثم غلط ويذهب كتاب الفهرست، ٥٩٩/١.

هو لاء يضع كتبه خفيًا ومر خلاف يترقبه ويخفي ذلك من أهله وولده ولا يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد ممن هو في مثل حالة في الخوف والذلل والقهر، ثم ينتشر ذلك في أمتى مدة ويظهر حتى يباع في أسواق المسلمين، ويعرفه خاصتهم وعلمتهم ويتحدثون به ويقولوه ويذكروه وقد غمهم ذلك وسامهم، وودوا أن ذلك لم يكن^(١).

إن هذا التنوع الحلي في المجتمع الإسلامي، مع تلك المكانة التي حظي بها غير المسلمين كما صورتها تلك النصوص، إضافة إلى طائفة أخرى من الملاحدة والزنادقة مندمية بين المسلمين، كانت - لا شك - من أكثر بروز جدلي عقلي وذهني، بين طوائف المجتمع، خاصة مع تشجيع الاختلاف على ترجمة الكتب الهندية واليونانية والفارسية، فقد توسع هذا الحوار ليشمل من يلاط الخلفاء إلى المجالس العامة كما يصوره لنا نص الحديدي (ت ٤٨٨هـ) الذي يقول فيه: «... سمعت أبا محمد عبد الله بن أبي زيد [ظهير راني] سأل أبا عمر أحمد بن محمد بن سبطي المالكي عند وصوله إلى القيروان من ديار المشرق، وكان أبو عمر دخل يمشي في حيا أبي بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبهري، فقال له يومًا: من حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال: بلى! حضرتهم مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أهد إليها، فقال له أبو محمد: ولم؟»

فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيت مجلسًا قد جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السنة والجماعة، والكفار من المجوس، والشرقة، والزنادقة، واليهود والنصارى، وسائر أجناس الكفر، ولكل فرقة رئيس يتكلم على مله، ويجادل عنه، فإذا جاء رئيس من أي فرقة كان قامت الجماعة إليه فيأش على أنفسهم حتى يجلس فيجلسون بهجوسه، فإذا جلس المجلس بأهله، ورأوا أنه لم يبق لهم أحد ينتقروهم، قال لكل من الكفار: قد اجتمعتم للمناقرة، فلا يحجج علينا المسلمون بكتيبهم، ولا يقول نيهب، فإنا لا تصدق بملك ولا نقر به، وإنا نتناظر بصحج الحقل، وما يحمله انتظر والقياس، فيقولون: نعم، لك ذلك.

قال أبو عمر: فلما سمعت ذلك لم أهد إلى ذلك المجلس، ثم قيل لي ثم مجلس آخر للكلام، فذهبت إليه، فوجدتهم على مثل سيرة أصحابهم سواء تقطعت مجالس أهل

(١) ثبت دلائل الشيعة القاضي عبد الجبار، نج. عبد الكريم حشاش دار الحديث، بيروت - ليل ١٤٢٩/١

الكلام، فلم أحد إليها. قال أبو محمد بن أبي زيد: ووهي المسلمون بهذا من الفعل والقول؟ قال أبو عمر: هذا الذي شاعرت منه، فحصل أبو محمد يصعب من ذلك، وقال: ذهب العلماء، وبعثت حرمة الإسلام وحقوقه، وكيف يبيع المسلمون المتأخرة بين المسلمين وبين الكفار؟^(١)

إن الحادثة التي يحكيها الحميدي متأخرة في الزمن - نوعاً ما، إذا ما علمنا أن وفاة ابن أبي زيد القيرواني كانت سنة (٢٨٦هـ) لكن ذلك لا يعني أن جس هذه المتأخرات متأخر أيضاً، بل قد وصلنا متأخرات وقعت في بدايات القرن الثاني؛ منها متأخرة يوردها ابن العرضي (ت ٨٤٠هـ) عن واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ)^(٢)، يقول فيها: دوروي أنه بعض السجينة^(٣) قالوا لجهم بن صفوان: هل يخرج المعروف عن المشاهر^(٤) الخمسة؟ قال: لا، قالوا: لحدثنا عن

(١) جنسها المتكسر في ذكره ولا الألف في محمد بن عرج بن عبد الله بن فروج بن حميد الحميدي، الطبر المعربة للألف والشعر، القاهرة ١٩٦٦ م. ١٠٩/١، ١١٠.

(٢) واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) بعد المؤسس الفعلي لمنصب الأشراف، وتبعه مع الحسن البصري في ذلك معهوده، عنه ابن العرضي من الطبعة الرابعة من طبقات المعزولة ويكنى بأبي حنيفة، ويلقب بالأشرف، ولم يكن خيراً، لكنه كان يلزم المعزلي، لمعرف المستنكبات من النساء، فيحصل صدقته لمن، وهو الذي نشر الأشراف في الأندلس، بحث من أصحبه عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وخص بن حاتم إلى حراسان، والاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسن بن دكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية، له من الكتب: كتاب النبوة بين المعزليين، و(كتاب الفقه)، و(كتاب التوحيد)، ينظر صاب ذكر المعزلة وطبقاتهم، ص ٢٨، وما بعدها. وكتاب قهرمسته، ص ٦٩، ٦٠، وبهذه

(٣) الشياخ: رحكي شقيقة وشقيقة غرة من فرق الهند تحولت بخدم الصليبي نسبة إلى سخي، وهم أسس أهل الأرض والأندلس، ينظر: كتاب قهرمسته، ص ٢٩، ٢٨، والأسماء في شرح الإرشاد، ابن بري، الترمذي (ت ٦٦٦هـ) تج: عبد الرواق حموري، وحماد السهلي، دار الفوائد الكويت، ط ١، ١٣٥٠هـ، ص ٧٤. انتشرت هذه الفرقة عند المتكلمين يعني الظفر والاستدلال والقول. إنه لا مدلول للعلم إلا الحس والخبر. وقد رد المتكلمون عليها في مواضع عدة، منها: كتاب الإرشاد إلى فوائده الألف في أسرار الاعتقاد، عبد الملك الجبرتي، تحقيق سعيد شبيب، مؤسسة الكتاب، بيروت - لبنان، ط ١٩٦٦هـ، ١٩٦٦ م. ٢٦، ٢٧، والفتية في أسرار الدين، أبو عبد الرحمن قيساري المتولي الشافعي، نج: عبد الرحمن أسد سحره، مؤسسة الكتاب، الكويت، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ م. ٥٢، ٥٣، والفتية في الكلام، قسم الإلهيات، أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري القيساري، دراسة ومطبع مصطفى حسن عبد الهادي، دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م. ٢٣٨/١، وما بعده.

(٤) أي: المعروف.

معبودك، هل عرفته بأية؟ قال: لا. قالوا: فهو إذا مجهول، فسكت. وكتب بذلك إلى واصل، فأجاب وقال: كان يشترط وجهًا ساحتًا وهو الدليل، فتقول: لا يخرج عن المشاعر أو الدليل، فاسألهم هل يفرقون بين الحي والحيث، والعاقل والمجنون؟ فلا بد من نعم، وهذا عُرف بالدليل، فلما أجابهم جهم بذلك قالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم، فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابه إلى الإسلام. وعن عمرو الباطلي: قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المعتزلة^(١) قال فأحصيت في ذلك الجزء ثمانين مسألة^(٢).

يظهر من هذا النص أن المناظرات الدينية - خاصة المناظرات الطليعة بين المتكلمين وغير المسلمين - قد ظهرت منذ نهايات القرن الأول، خاصة إذا علمنا أن جهم بن صفوان توفي سنة (١٢٨هـ)، وواصل بن عطاء سنة (١٣١هـ).

ويوضح حديث من النص أن المتكلمين سلخوا في ردودهم على المخالفين في القلة مسلمين: الأول المناظرة المباشرة وهو ما وقع لجهم بن صفوان مع السجستاني، والثاني ملك الفارابي، وهو ما يدل عليه كتاب واصل بن عطاء الذي ذكر بعنوان الألف مسألة في الرد على المعتزلة^(٣).

والد وصفتنا بعض تلك المناظرات، وحتوين كثير من تلك التأليفات، مما بين لنا مدى قوة الجدل الفكري الناتج من التمسك المبني في المجتمع الإسلامي، منها مناقرات لأبي الهيثم الحلاف^(٤)، وإبراهيم النظام^(٥) من المعتزلة، ومناظرات لأبي بكر الباقلائي^(٦) وأبي

(١) المعتزلة أو النازية: فرقة مجوسية تنسب إلى عتي بن شاذان، وقد ذهب أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين. أحدهما نور، والأخر ظلمة، وكهدهما أوليان لم يزالا يحضر المثلث والشمس، ٢٦٨/٢، وما بينهما. وقد ذكر الشيخ طهطا من أئمة الفقه في البلدان، وذكر أنه كان يعرف منهم في مدينة السلام في أبحاث معز الدولة ٣٠٠ ورجل. ينظر كتاب القهر سنة ١٠١٢، وما بعدها.

(٢) باب ذكر المعتزلة وطبائهم ص ٣٢

(٣) سنائي مرجعته. وتنظر بعض مناقرات لغير المسلمين في: باب ذكر المعتزلة وطبائهم، ص ١١٠-١١١ والرباعي المرفقة في الرد لعدل الطلب، فيترفعين الروقي، فتح أسعد جسة، مشر مشرك كلية الآداب والعلوم الإنسانية بقرن وراق ومركز نشر الباطني، ٢٠٠٤، ص ٢١٨-٢٢٠.

(٤) سنائي مرجعته. له أيضًا مناقرات لغير المسلمين، تنظر في: كتاب الانكشاف والرد على غير الروندي الملحة، لبر الحسين الخليل، تحقيق وتكليف: ربيع، بيت طوارق، دمشق، ط ٢٠٠٦ م، ص ٩١-٩٢.

(٥) سنائي مرجعته، وله مناقرات مع معتزلة، تنظر في: تبين خلب المعنوي لبر سب إلى أبي المسعود الأشعري، لبر حاكم، تحقيق أحمد حملاقي السقا، دار الجيل، بيروت، ط ١٤١٦ هـ -

إسحاق الإسفريني^{٢١} من الأشاعرة، وقد أقرضت من ذكرها إيجازاً^{٢٢}.

ثانيها: الخوف من الضرر وأثره في إيجاب النظر:

بعد هذا العرض الموجز لتعدد الملبى في المجتمع الإسلامي، مع الإشارة إلى التفرع التبعلي المتبعلي في ظهور الاختلاف الطبقي بين المسلمين أنفسهم، بدءاً من ظهور الخوارج والشيعية والمرجئة والقطرعة... يمكننا القول:

إن اتفاح المجتمع الإسلامي على الملل الأخرى لا يؤمن أن تعرض معه العامة لتشكيك في أصول عقيدتها؛ إما بإلقاء شبهة من مخالفته أو حضور مجلس مناقشته أو الوقوع على كتاب... أو غير ذلك من الأسباب التي قد تؤدي بهم إلى الخروج عن الوحدة ولا يحصهم من ذلك إلا النظر. كما أن ظهور الفرق الإسلامية وإدعاء كل فرقة أن الحق في جانبها، وتكفير من سواها، أيقظ مدعاة لتشعشع على العامة الذي يشكل أيضاً ضرراً لا يزول بالتقليد.

إن الخوف من هذا الضرر -في نظري- هو ما دعا لواصل المتكلمين إلى إيجاب النظر العقلي، ومنع التقليد في باب معرفة الله تعالى، من باب الاحتياط والتمحيص. وهو ما يمكن أن نستشهد له بنص يقول فيه القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) صيناً الضرر الذي يلحقه النظر: فلأن قيل: وما ذلك الضرر الذي ينتفع من الغش بالنظر في طريق معرفة الله تعالى؟ قيل له: هو الضرر الذي يخلف للمرء عند تركه النظر، لأن المكلف إذا بلغ كمال العقل لا بد من أن يخاف من ترك النظر ضرراً لسبب من الأسباب.

لأن قاله: وما أسباب الضرر؟

٢١ - ٢١٨ ٢١٩ م. ٢١٩ ٢١٨ م. وترتيب المؤلفات وكترتيب المسالك القاضي ميراثي الجزء السابع، ص ١٩٩٥
أحمد خراب، حكمة كفاية المصنفات المقررة ط ١٩٨٣-١٩٨٤ م. ٦٢٧-٦٢٨
(١) سفي ترجمه، وده أيضاً مناقشات معاً ما ورد في: حيون المناظرات أبو علي حمر السكوي، تح
سعد خراب، منشورات الجلسة القرآنية، ١٩٧٦ م. ٢٦٥-٢٦٦.
(٢) وقد جمعت بعض هذه المناظرات وترتيبها في كتاب طبع في طهران مناقشات في أصول الفقه بين
المسلمين وغيرهم، دار الفقه الرباط - المملكة المغربية، ط ١٩٨٤ م. ٢٠١-٢٠٢.

قلنا: تختطف:

○ ربما يكون اختلافه بالثاني وسامح لاختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً، وتكبر بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للأخر إن الحق في جاني، وإن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فبعد هذا يخاف المائل إن لم ينظر ولم يفكر أن يقع في ورطة ومهلكة.

○ وربما يكون سبب الخوف دعاء الدعاء وقصص القصص وتخريف المخوفين... وقد نرى في المثل أن دفع الضرر عن النفس واجب سواء كان معلوماً أو مظنوناً، وسواء كان مستاكاً أو غير مستاك، إن كان المدفوع به دون المدفوع، حيث وجوب النظر في طريق معرفة الله تعالى^(١).

وهذه الأسباب وغيرها هي ما يسميه المحتلة بالخواطر، وسيأتي الكلام فيها قريباً.

الثالثة: علاقة التعليل بالنظر:

عني المتكلمون بمسألة النظر وجعلوها من أوائل المسائل التي تناقشها مؤلفاتهم، وذلك لسببين:

الأول: سبب يستحضر إشكالات تدور عليها الأبواب اللاحقة في كتبهم؛ ومن هذه الإشكالات أن من الطوائف من أنكر كون النظر طريقاً للمعرفة؛ فحصر طرق المعرفة في المحس والمفكر المتواتر كالصنعة، أو قول الإمام كالباطنية^(٢)، أو الكتاب والسنّة والأقوال

(١) مرجع الأصول المصنفه الثاني: عبد الجبار، تعليق: الإمام ملكهم أحمد بن الحسين بن أبي طالب، حنف وقدم له عبد الكريم حنابلة القاصد مكتبة وحياء ط. ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٦٨. ينظر أيضاً: كتاب العائق في أسرار الدين، حنفة وقدم له وحلق عليه: فيصل بنيس صوره مطبعة دار الكتب وطرائق الفريضة، القاصد ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، ص ٢٨.

(٢) الباطنية، لغيره بذلك لقولهم إن لكل ظاهر باطل ولكل تزييل تأويل، ويسمون الحق القرامطة، والمزدكية، والصابعية، والإسماعيلية، يصدون عن الخارجين عن طرق الإسلام. وقد ألف الصوفي في كتابهم كتاباً ينظر الصوف بين الطرق وبين القولة الشاذية منهم، عبد القاصر الشاذلي، دار الأمان الجديدة، بيروت، لبنان ط. ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ص ٢٦٥، وما بعده والطلب والتمهل، ٢٠١١/١، وما بعده.

السلب كأصحاب النظر، فكان لا بد للمتكلمين من إثبات صحة النظر على منكره.
يقول أبو القاسم الأنصاري (ت ١٢٧ هـ)^(١): فلان قال قائل: قد انكثرت طائفة من
الأراذل رفضاً للنظر إلى العلم، وقالوا: لا مبرك للعلم إلا المحس والخبر، فكيف السيل إلى
مكائهم؟^(٢)

وعند صاحب السنية، قالوا: «لا مبرك للعلم إلا المحس والخبر»
ونقل عن القاطية والإمامية أيضاً أنهم قالوا: «الدين لا يتلقى من القياس والنظر، وإنما
يتلقى من قول الرسول ﷺ أو من قول الإمام. وكذلك أصحاب الظاهر دعوا، أن الدين إنما
يتلقى من الكتاب والسنة، وأقول أمة السلف، ولا مجال للنظر والقياس العقلي فيه»^(٣).
فلما كانت هذه الطوائف قد فربت أن النظر العقلي ليس طريقاً إلى المعرفة، ولا
موصلاً إليها، كان لا بد للمتكلمين من إثبات صحته، إذ إن الكثير من المباحث الكلامية
مؤسدة على النظر العقلي، ولا يمكن لهذه الطوائف أن تقبل صحة هذه المباحث ما لم تقبل
الطريق الموصلة إليها، فكان من المنهجي أن يُشروع بهذا الباب أولاً.

الثاني: أن أغلب المتكلمين لا يقولون بجواز التقليد في العقائد، بل يوجبون النظر
على كل مكلف، فكان لا بد من البدء به، لاعتباره أول واجب عليهم.

لير أن ما يلاحظ على أغلب المواقفات الكلامية، التي تدخل في حدود هذا البحث
كما تم تطويره في المقدمة، هو أنها لم تناقش مسألة التقليد متفرعة في باب أو بحث مستقل،
وإنما جاءت عرضاً في الكلام على حكم النظر، فكان لا بد لي وأنا أبحث في الخلاف
الكلامي في «التقليد» أن أربطه بالخلاف الكلامي في «النظر»

(١) أبو القاسم الأنصاري البغدادي، من طبقة الشخصية من طبقات الأشاعرة درس على أبي المعالي
الجرجسي، كما عايناهما في القصر والأمور، وكذلك معرفة بالطريقة، وتقدم في التصوف، توفي
سنة ٥١٢ هـ. ينظر جيس كليب البغدادي فيما نسب إلى الإمام أبي المعالي الأنصاري، ص ٢٩٧
(٢) الفقيه في الكلام، ١/ ٢٣ - ٢٣٥.

الفصل الأول:

الخلافا الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين

- تمهيد:

○ المبحث الأول: موقف جمهور المتكلمين من النظر والتقليد في أصول الدين:

- المطلب الأول: موقف جمهور المعتزلة من إيجاب النظر ومنع التقليد.
- المطلب الثاني: موقف جمهور الأشاعرة من إيجاب النظر ومنع التقليد.

○ المبحث الثاني: موقف المخالفين في حكم التقليد في أصول الدين:

- المطلب الأول: موقف أصحاب المازن وابن عياض والكشي من التقليد في أصول الدين.
- المطلب الثاني: موقف الكفائي وابن عزم من التقليد في أصول الدين.

تمهيد

تجدر الإشارة إلى أن كتب علم الكلام لم تُمنَّ عناية كبيرة بتفصيل الخلاف في التقليد في أصول الدين؛ ولعل ذلك راجع إلى اتفاق أطرافهم على الحكم بعدم جوازها، وهو ما يفسره اكتشافهم بالكلام على وجهيهما، فظهر أن بعض الأصوليين بحثوا هذه المسألة في باب التقليد والاجتهاد باعتبار أن محل التقليد لا يتغير إما أن يكون في العقليات الفردية وما يتعلق به، وإما في التمسك بالشرعية. والمقصود في أصول الفقه هو الثاني، لكن ذلك لم يمنعهم من إيراد الأول ولو بإجمال مقاربة بالتثني.

أشير هنا إلى أن ما سأذكره فيما هو الكلام في حكم التقليد المطابق للحق في الأصول العقائدية الكبرى، كالتوحيد والنبوة والمعاد، مما لا يتم الإيمان إلا به، وليس المسائل الخلافية بين المتكلمين مما هو فروع تلك الأصول، كالخلاف في الصفات والأفعال، مما ستره في الباب الثاني من هذا البحث. والأصل العقائدي الذي فصل المتكلمون الكلام فيه في باب النظر، هو معرفة الله تعالى، وإثبات وجوده، هل يجوز التقليد في ذلك أم لا؟ ذلك ما ستره مجملًا في هذا التمهيد، ليتم تفصيله في باقي فصول هذا الباب.

ومن أجمع المصنفات التي جمعت الأدلة الواردة في هذه المسألة كتابُ البحر المصيطر للإمام الزركشي (ت ٧٩٤هـ) وفيه يقول^(١):

والعلوم توحده عقله وشرعه.

(١) البحر المصيطر، يدو القدين الزركشي، نج. لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، القاهرة ط ٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م. ٣٧٤ / ٨٨ - ٣٧٦.

الأول: العقلي وهو المسائل المتعلقة بوجود الباري وصفاته واحتفظوا فيها:

○ والمختار أنه لا يجوز التقليد بل يجب تحصيلها بالنظر، وجزم به الأستاذ أبو منصور، والشيخ أبو حامد الإسفراييني في تعليقه، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في شرح الشريعة، من إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف...

○ وقال: وأكثر التفهاء على خلاف هذا، وقالوا: لا يجوز أن يكلف المروء الاحتذاء بالأصول بدلائلها، لما في ذلك من الضيق...

○ وقيل: بل يجب التقليد والاجتهاد فيه حرام، ونقله صاحب الأحكام من الأئمة الأربعة، وقال إمام الحرمين في «المعتمد»: لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الاحتذاء، وقال الإسفراييني لم يختلف فيه إلا أهل الظاهر. وقال الغزالي: وسألت المحتابلة فقالوا: مشهور ملخصنا منع التقليد، والغزالي يميل إليه، وحكاه القاضي عياض في «تكملة» عن غيره. وقال الأستاذ أبو إسحاق: ذهب قوم من كتبة الحديث إلى أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتحديد غير واجب، وإنما القرض هو الرجوع إلى قول الله ورسوله، ويعود الفروع في موجهات العقول كثرة، وأن الاستدلال والنظر ليس هو المقصود في نفسه، وإنما هو طريق إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد، فمن حصل له هذا الاعتماد الذي لا شك فيه، من غير دليل، فقد صار مؤتمناً، وزال عنه كلفة طلب الأئمة...^(١)

يظهر من خلال هذا النص أن العلماء قد اختلفوا في حكم التقليد في أصول الدين، على ثلاثة مذاهب:

١- من يمنع التقليد ويوجب النظر: وقد نُسب إلى جميع المتكلمين وبعض التفهاء، بل رادى فيه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم.

٢- من يجوز: ونُسب إلى أكثر التفهاء.

٣- من يوجب: ونُسب إلى الأئمة الأربعة والمحتابلة.

وغيا يأتي من المباحث تفصيل أهم تلك الآراء.

البحث الأول:

موقف القائلين بوجوب النظر ومنع التقليد في أصول الدين

رأينا أن القول بالمنع من التقليد وإيجاب النظر قد نُسب إلى جميع المتكلمين، غير أن هذا التعميم عند التحقيق - لا يخلو من مبالغة نعم - قد يصح قول أبي إسحاق الإسفراييني، لكن بشرط حصر ذلك الإجماع في متكلمي المذهب الأشعري، وحصره إلى زمن طبعه، أما لو وسعنا دائرة بافعال متكلمي المذهب الأخرى، وخاصة المعتزلة، لإننا سنجد فيها خلافاً بيننا مشهوراً.

لم إننا لو اقتصرنا على متكلمي المذهب الأشعري فإن المسألة تصبح خلافية بعد أبي إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨ هـ) مع أبي جعفر السميني (ت ٤٤٤ هـ) وأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)^(١)، كما سنراه لاحقاً.

وبذلك يظهر أن نسبة إيجاب النظر لجميع المتكلمين لا تصح، وإنما لجمهورهم وأكثرهم^(٢)، وهو ما سيتم تفصيله بالتفصيل فيما سيأتي.

(١) سلكي مراجعهم.

(٢) ينظر كتاب المحمد في أصول الفقه، أبو الحسن البصري، اختص بتأليفه وتحقيقه محمد حبيب الله بنسارون أحمد بكير وحسن حضي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٦ م.

والجاسط (ت ٢٥٥هـ) ١٩.

يظهر إذن أن الاختلاف واقع ماعية النظر من جهة نظير الهذيل اعتبره هو والعلم شيئاً واحداً، وهو ما يجعله موضع انتقاد إذ لو كان النظر هو العلم لكان تحصيل حاصل والاختلاف واقع من جهة أخرى في حكم النظر بين من ذهب من المعتزلة إلى التصرف بين النظر والعلم، ومرة هذا الاختلاف واجب إلى الاختلاف في طريق المعرفة؛ فأكثر من ذهب إلى أن طريقها الاكتساب، قال بالتكليف بالتفكير، ومنع من التقليد. ومن قال إن طريقها الضرورة منع التكليف بالتفكير أصلاً، وإن كان لا يقول بالتقليد إذ المعارف عنده تحصل به الطبع كما سيأتي.

نظروا أن الفريقين من حيث الجملة لا يقولان بالتقليد، غير أن أحدهما -وهم عامة المعتزلة- يوجبون النظر، والثاني -وهم المشتهرون بذهب أصحاب المعارف- يقولون إن العلوم الدينية تحصل للمكلف ضرورية فلا حاجة له إلى النظر، ولا إلى التقليد.

ثم إنه برز من أصحاب الاكتساب من لا يقول بوجوب النظر في حق كل مكلف، بل نصروا ذلك على أرباب النظر، أما الصلة فقد جعلوا تكليفهم التقليد لفظ، وفي ذلك يقول محمود ابن الملاحمي^(١) (ت ٥٣٦هـ): فو قال بعض المتكلمين: إن بعضهم كلف العلم، وهم أرباب النظر، وبعضهم كلف التقليد والظن، وهم المروم والمريد وكثير من الشيوخ. وقد ذهب إلى هذا أبو إسحاق بن عيسى وأبو القاسم الكمي^(٢) إلا أنهما كفوا تقليد الحق

(١) أبو حنيفة حمزة بن بحر الجاسط من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة يعتمد على التقليد، قال الرشيد في شرح صحيح وحيد في جميع العلوم، جمع بين علم الكلام والأخبار والتقليد والمعرفة، وذكر أن القرائن وأيام المريد. وله مواقف كثيرة تامة في الفقه، وأثبت ابنه، ولي الإمامة وخلفه المعتزلة ٤. وذكر أبو علي الليثي: ما أمدت يده على أي عثمان وأخوه بشيخ. كثر المعارف ضرورية والكلام على طوائفهم، وقد انتقله المعتزلة في قوله بضرورة المعارف ينظر باب ذكر المعتزلة وطوائفهم ص ٦١.

(٢) ميمونه بن محمد الملاحمي، من تلاميذ أبي الحسين البصري، من كتبه الفائق في أصول الدين، وكتاب المسند في أصول الدين. ينظر باب فكر المعتزلة وطوائفهم ص ١١٩.

(٣) سألني فرسهما.

قول المجهول، والنظر المصائب دون الخطأ^(١).

وبذلك يكون الممتزلة في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

الأول: القول بإيجاب النظر على كل مكلف، وهو قول جمهور الممتزلة القائلين بالاكْتساب.

والثاني: القول بإيجاب النظر على الخاصة، وجواز التقليد للعامة وهو قول أبي إسحاق بن عمار وأبي القاسم الكشي.

والثالث: القول بالضرورة، وهو قول أصحاب المعاري.

تلك خلاصة الاختلاف الواردة بين الممتزلة في هذه المسألة، والذي منعه بالتفصيل في هذا السياق هو قول جمهور الممتزلة، وهو:

قول أصحاب الاكْتساب عن الممتزلة:

ومولاه أغلب الممتزلة، وإن كانت كثير من كتبهم قد ضاعت، فإن القاضي عبد الجبار قد احتفظ لنا بكثير من آرائهم ونصوصهم. وقد فصل في مسألة النظر فصلاً طويلاً، مخصصاً جزءاً ضخماً من كتابه المئني للمسائل المتعلقة بهذه القضية، وهو الجزء الثاني عشر الممتون به للنظر والمعارفة. بالإضافة إلى ما جمعه ابن متو^(٢) من كلام القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) في المجموع في المحيط بالتكليف، وما حفظه مائتكليم^(٣) في

(١) كتاب الخصال في أصول الفقه، محمود بن محمد الملاحبي، ص ٢٥.

(٢) أبو محمد الحسن بن أحمد بن عمار، من الطبقة الثانية عشرة من طبقات الممتزلة، ومن أصحاب القاضي عبد الجبار ومن أتبعوا منه، من كتبه المطبوعة: (التكملة في أحكام الجواهر والأمراض) والمجموع في المحيط بالتكليف قال المؤرخ: ابن متو، درس على القاضي الفقيه وصنف، وله كتب ومروج، ينظر الطبقات السبعة والثانية عشرة من كتاب شرح الميون، أبو السعد الحسن بن محمد كرامة الجعفي الحلي (ت ٤٩٤هـ) حسن فضل الاختزال وطبقات الممتزلة، تحقيق فؤاد سيد، المطبعة التونسية للنشر، ١٩٧٤م، ص ٢٨٩.

(٣) مائتكليم، وصنفه وجه القصر أحمد بن أحمد بن الحسن بن أبي القاسم الحسيني شغلير لم أعرف حتى ترجمته، نقل عبد الكريم حشاش في مقدمة تطبيق شرح الأصول الفقهية نقلاً عن المجلد في كتابه تراجم الرجال المذكورة في شرح الأوهام، يقول فيه: «الإمام المستظهر بالله، وعرفه بسانكليم» معناه وجه القصر الحسن وجهه... وهو إمام المتكلمين ورئيس المتخصصين وعظمهم. توفي بالري =

شرح الأصول الخمسة. وهذه الكتب بالإضافة إلى كتب اعتزالية أخرى- هي الأصل الذي
منعتمه ليان موقف المعتزلة من النظر.

أسلفت من قبل- الكلام في سبب إيجاب النظر عند المعتزلة، فذكرت ذلك إجمالاً
من غير تعميل، وقد خلصت إلى أن الخوف من الضرر موجب للنظر، وهذه الجملة
تلخص الكلام من اتصالات المتناسبة مع أصول المعتزلة، وتحليلها يلغضي تعميق البحث
في أجزائها والتي يمكن إجمالها في هذه النقاط:

- لما كان المائل يخاف الضرر الحاصل عن عدم معرفة الله تعالى، فقد
وجب عليه دفع ذلك الضرر،

- وما أنه لا يتفجع إلا بمعرفة الله، فقد وجبت عليه المعرفة،

- ولما كان التطلع مطلوباً في معرفة الله تعالى، فقد وجب عليه تحصيها
بالمعلم المتعدي لسكون النفس، وهذا العلم إنما يحصل بطريق التوكل- عن النظر.
ورج ذلك فيما يأتي؛

- وجوب النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى خوفاً من الضرر،
أو نظرية المخاطرة هذه المختزلة:

يلحظ المعتزلة إلى إيجاب النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، بل يتخذ القاضي عبد
الجبار أولاً التوجبات «النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعرف غير رؤيته، ولا
بالمشاهدة، فيجب أن تعرفه بالتفكير والنظر»^(١).

أما وجه وجوبه فهو معلقاً للأشاعة كما ستره لاحقاً- المثل، يقول القاضي عبد
الجبار: «وليس توجبه إلا وجه واحد، وهو أن يخاف من تركه ضرراً»^(٢). فإذا خاف من ترك

^(١) سيف وحشرون وأربعة، نظر: قطعة تحقيق شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩. ينظر أيضاً: كتاب التلخيص، أصول الدين، محمود بن محمد
الملاحمي، ص ٣٩

(٣) المجمع في السبيل بالتكليف، ١٨/٣. ينظر أيضاً: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨، وكتاب التلخيص
في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي، ص ٢٨.

معرفة، لزمه تطلبها ولا تحصل له إلا بالنظر، لعدم الضرورة إليه، ولتساد التطلب عنده^(١). وقد سبق في التمهيد لهذا الجانب ذكر بعض أسباب ذلك الضرر الذي هو الخوف الناتج عن اختلاط الناس، وتعدد المال والنحل. وقد سمي المختزلة هذه الأسباب «مخاطر»^(٢)؛ لأنه يخطر بباله عندها أنه إن لم ينظر في صرف صاته لم يأمن سخطه وعقابه^(٣). لكن يبقى هنا سؤال لا بد من طرحه، وهو: ما حكم المكلف الذي لم يخاطب الناس؟ ولم يسمع باختلافاتهم؟ يجيبنا المختزلة بأنه «إن لم يكن مخالطاً للناس فلا بد أن يخوفه الله تعالى بأن يلقي في سمعه أو روحه معنى هذا المخاطر»^(٤). وقد اختطف المختزلة بينهم في بوجوه هذا المخاطر هل هو كلام أم اعتقاد؟ وقد أحال القاضي عبد الجبار في تفصيل ذلك بما يخرجنا خروجه من مقصود هذا البحث^(٥)، وخلاصة الأمر أن وجوب النظر عقلي، وهو الخوف من الضرر الناتج عن المخاطر^(٦) والواسوس التي ترد على القلب بمعاينة الشبه وورود الشكوك^(٧).

• ضرورة التطلع واليقين في معرفة الله تعالى

بعد تقرير وجوب معرفة الله تعالى، بين القاضي عبد الجبار أن المطلوب في

(١) المجموع في المحيط بالكيف، ٢٤٤/٢ كتاب المتبع في أصول الدين، أبو القاسم الزمخشري، تحقيق رجب، ص ٢٨١ نسخة، دار المصنعة للكتاب - بيروت - لبنان، ط ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧ م، ص ٤٠.

(٢) كتاب الفائق في أصول الدين، محمود ابن الملاحي، ص ٤٤١.

(٣) نفسه، ص ٢٨.

(٤) نفسه، ص ٢٩.

(٥) حله القاضي عبد الجبار أربعة فصول متعلقة بالمخاطر في كتابه المنقش في أموي محمد بن محمد والنظر بالمعارف، تحقيق إبراهيم مدكور، بطهران ط ١٣٥٠ هـ، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراث، القاهرة. وهي تقع في الجزء ٤٤٢-٤٨٦/١٧. ينظر أيضاً كتاب المقالات ومنه مبدوء المسائل والجريبات، أبو القاسم البغوي، نجح حسن منصور وإيج كروي، وعبد الصمد كروي، دار الفتاح للطباعة والنشر، ط ٢٠١٨ م، ص ٢٤٢.

(٦) كتاب الفائق في أصول الدين، ٤٤٢.

(٧) ينظر مثابة الكركي، وكن القين أبو طاهر الطريفي، نجح عبد الرحمن السامي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٤٢٦ هـ - ١٤٠١ م، ص ٧٨٢.

تحصيلها القطع واليقين، المتعصي لسكون النفس، وذلك لا يكون إلا بالعلم الحاصل من النظر في الدليل، وفي ذلك يقول: «الذي يلزم العقل في باب الديانات هو أن يحصل عالمًا، فصيل نظره أن يضع في أدلة، فإن النظر إذا وقع لا في الأدلة لم يورث العلم»^(١).

يتظهر، إذن، أن جمهور المعتزلة انطلاقًا من مذهب القاضي عبد الجبار - بوجهين على كل مكلف أن ينظر في الأدلة ليحصل له العلم وقد تفردت المعتزلة عن غيرها ببعض الزيادة في هذه الاصطلاحات والعلاقات بينها فكان لا بد لنا أن ننبأ ولو بإيجاز، خاصة أننا سنعرض - عند حديثنا عن موقف الأشاعرة من النظر والتقليد - للخلاف في هذه المسائل الدقيقة، فلا بد من معرفتها لتستحسب عندنا نقول:

النظر بحسب القاضي عبد الجبار هو «الفكر»^(٢) غير أنه قد يلتبس بغيره من أفعال القلوب كالاعتقاد والإرادة، لذلك بين القاضي أنه يتميز عنها بأحكام خاصة منها أنه يؤلر في وقوع الاعتقاد علمًا بخلاف المعاني الأخرى، لأنه لا حظ لها في توليد العلم، أو تصير الاعتقاد علمًا^(٣).

يمكننا القول إن أقصى عوالم النظر عند جمهور المعتزلة هي التوليد وهو واسطة العلاقة بين النظر والعلم ومحل الخلاف بين جمهور المعتزلة والأشاعرة كما سيأتي. وهذه المسألة لتدخل في باب فعل المبدء وأنه فاعل لفعله وما يتولد عنه، ليكون بذلك متحملًا لسورية نتائج لفعله، وذلك من لوازم المبدء.

والتوليد أو التولّد مصطلح واحد وإنما الاختلاف في الصيغة فقط بحيث تدل الصيغة الأولى على الفعل، والثانية على الانفعال؛ فليهما حرفا لم نخرج من اصطلاح المعتزلة.

والمنصود بالتولّد وتوحيه حدث من فعل آخر، بحيث يكون الفعل الأول متبعا للعمل

(١) المجموع في المحيط بالكيفية، ٢٠٢/٣.

(٢) نفس، ١٩٩/٣.

(٣) نفس، ٢٠٠/٣.

الثاني وسبباً له^(١١) وينسب إحداهن القول بالقول إلى بشر بن المحضر^(١٢) (ت ٢١٠هـ) مؤسس المدرسة المعتزلة بينما قلده غيره بحسب الشهرستاني^(١٣) (ت ٤٨٥هـ) وهو الذي أحدث القول بالقول وأفرط فيه^(١٤)، وروايت أكثر المعتزلة في القول بالقول على الجملة، وإن اختلفوا في التمهيد^(١٥) وحلقته في ذلك الجدل وتلكه بن أثرس، والنتظام^(١٦) الذي يذكر له النهم كتاب «القول»، فلمعه رد على بشر فيه، وقد رد بشر أيضاً على النظام في كتاب «لم يضل».

(١١) ينظر اختلاف المعتزلة في تعريف القول في كتاب الطائفة وبه صيرون السفال والجوابات، ص ٣٨٩، وما بعدها.

(١٢) أبو سهل، يهر بن المعمر الهلالي، من طائفة السجاسة من طوائف المعتزلة، وهو رئيس معتزلة بغداد التي كتبت إليه الفريضة في وعده، وكان مع ذلك رافضة للشعر والأخبار، ذكر أن به نصيحة من أربعم ألف بيت رد فيها على جميع المالكيين، قال القاضي كان زاعماً جليلاً، داعياً إلى الله تعالى، فذكر أنه التزم عليه منه (الرد على من عاب السكلاية)، والرد على الخوارج، وأما من مضاه القرائن، والرد على أبي الهيثم، وكتاب القول على النظام. ينظر باب ذكر المعتزلة وطوائفهم، ص ٤٨ والفهرست، ٥٧٠/١٩.

(١٣) محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو القحح الشهرستاني، من طائفة الإسلام، كان إماماً في علم الكلام وأمين الأمم، وله كتب في الفقه، وله في شهرته ليس بغيره ومحمود، والفتل إلى بغداد سنة ٤١٠ هـ، عاد إلى بغداد وتوفي بها من كبره والفتل والضعف، وانهية الإقدام في علم الكلام (معارضة الفلاسفة) ومناجاة الأئمة ومناجاة الأئمة في الفقه. ينظر الأحكام، ٢١٥/٦.

(١٤) الفتل والنحل، ٥٦/١.

(١٥) المنطقي في أبواب الفقه والمعدل، الفريضة تحقيق، توفيق الطويل، ومحمود وليد راجعاً لإبراهيم مشكور، بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للكتاب والآباء والنشر، الدار المصرية للكتاب والفريضة، مؤسسة فرانك للنشر، ١٩٦٩-١٩٧٠، وشرح الأصول الخمسة، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(١٦) أبو إسحاق إبراهيم بن سهل النظام (ت ٢٤١هـ) من طائفة السجاسة من طوائف المعتزلة، وهو أحد أئمة الجاهل، وكان متكافئاً شاعراً أديباً، قال الجاهل. عما رأيت أحداً أعلم بالكلام وأغنى من النظام، حكى في ذلك وهو موجود بقصته: «العلم إن كنت تعلم أني لم أقصر في معرفة نوعيتك اللهم ولم أقصد طبعاً إلا منتهى التوحيد اللهم إن كنت تعلم تلك مني فاعف عني ذنوبي، وسهل علي مشكرك الموت، فأردت شغف من صاحبه، له من الكتب: (كتاب إنبات الفرس)، (كتاب على أصحاب الهير)، (كتاب الرد على الفريضة)، (كتاب الرد على أصحاب الانتظام)، (كتاب الرد على أصحاب المنهج)، وكتاب القول، ينظر: باب فكر المعتزلة وطوائفهم، ص ٤٦-٤٧ وكتاب الفهرست، ٥٧٠/١٩.

بعتوان «التوليد على النظم»^(٢). وود عليه أبو الهذيل الخلاف أيضاً في كتاب «لم يصلنا» بعنوان «التوليد على النظم»^(٣).

يقول القاضي عبد الجبار: عوقل الشيخ أبو الهذيل، وحده الله، وشيوخنا رحمهم الله، بعدة:

إن المبدأ جعل الإزادة والمزاد وسائر ما يحل في جوارحه من الأكران والاعتادات وغيرهما، وأن المتولد هو من فعل الإنسان، حل في بعضه أو في غيره، وأن المبادئ لا يجوز أن تفت له فعلاً، لا طبعاً ولا اعتقاداً^(٤).

ويقول أبو العباس الفارسي (ت ٢٩٣هـ)^(٥): «وقالت المعتزلة: كل فعل أيث سببه توجد بعد السبب.. فهو فعلي، خلا الأكران والطوم والرواج، وما يكون صفة لجسم قبل إحداثي فيه ما أحدثه. فهو فعل الله. فلما جمع ما تولد من فعلي من إدراك الحواس، وألم، وللماء، وعلم، وجهل، وغير ذلك من جميع ما ذكرناه، فهو فعلي على الحقيقة»^(٦).

إن الشيء المتولد الناتج من فعل الإنسان هو أيضاً من فعله، فالضارب مثلاً، ينسب إليه فعل الضرب، كما ينسب إليه الفعل المتولد الناتج عنه، وهو الألم. كما أن من ألقى صخرة من شاطئ، فتخرجت في اتحد لها إلى أسفل، فإن كل درجة من تلك الدرجات تكون من فعل مقلها، ومتولدة عنه.

وأكثر المعتزلة يرون أن هذا التوليد يكون بطريق الإيجاب، إذ عندهم أن الأسباب

(١) كتاب الفهرست ١/ ٥٧٠.

(٢) نفسه ١/ ٥٦٦.

(٣) المعنى، التوليد ١١٦-١١٧.

(٤) الفارسي الأكبر، أبو العباس عبد الله بن محمد وعرف بشره، من الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة، من أهل الأندلس، نزل بغداد ثم انتقل إلى مصر وبها مات، وكان متكلماً قاصداً متربصاً حسن الأدب، فكر الفارسي عبد الجبار أن له كتباً كثيرة في شتى المنطق، وله مناظرات كثيرة وله كتاب في الإحسان وكتاب في العقائد. ينظر: فصل الاحترال وطبقات المعتزلة، ص ٢٩٩-٣٠٠ والفهرست ١/ ٦٠٤-٦٠٥.

(٥) مقتطفات من الكتاب الأوسط في الطبقات- أبو العباس الفارسي الأكبر، نبع، وتكميم، يوسعه لدى إسن، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٩٧٦، ص ١٠٨.

موجة لمسياتها^(١)، ومن ثم وجب أن يُنسب إلى فاعل السبب الأول كل نتيجته ومسياته
بناته على ما سبق، فذهب جمهور المعتزلة إلى أن فعل النظر ينتج العلم بطريق التوليد،
ومن ثم فإن العلم - عند المعتزلة - يصبح أملاً للنظر؛ لأنه موكّد من فعله «النظر»، وهو ما
راضيه الأشاعرة؛ لاعتبارهم أن ذلك من فعل الله تعالى لا من فعل العبد، وهو قول صالح
أية^(٢) من المعتزلة الثاقبين بالاكْتساب؛ بناته على قوله: إن «المتردات فعل الله ابتداءً»^(٣)،
كما أن أصحاب الطباع وأصحاب المعارف يقولون إنه ليس من فعل الناظر وإنما هو وقع
بالطبع والضرورية، وفيهم يقول القاضي عبد الجبار: «ولا يندح في ذلك قول أصحاب
الإلهام والاضطرار والطبع، لأنهم أجمع يتوّن النظر، لكنهم يقولون: إن الذي يقع عنده هو
الظن، أو أن ما يوجد عنده ليس من فعل الناظر، بل هو من فعله، تعالى، لو راعى بالطبع»^(٤).

○ العلم عند المعتزلة:

رأينا أن مطلوب الناظر من نظره هو تحصيل العلم، ومعلوم أن الناس قد اختلفوا في
حد هذا المفهوم، والذي يهنا في هذا السياق هو مفهوم العلم عند المعتزلة.
إن العلم عند المعتزلة معنى من جنس الاعتقاد، لكن هذا الاعتقاد لا يكون علماً إلا
بشرطين؛ الأول: مطابقة الاعتقاد للواقع. والثاني: سكون النفس.
يقول القاضي عبد الجبار: «العلم هو للمعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى
ما تناوله، وبذلك يتحصل من غيره، وإذا كان ذلك للمعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان

(١) كتاب طالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، حتى يصحبه علمونه، ورواه فراس شهاب،
بيروت، دار الفقه، ط ١٩٥٠ هـ - ١٩٨٠ م، ص ٤١٢.

(٢) صالح أية، من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، قبل له ما تنكر أن تكون في هذا الوقت بمكة
جلّساً في تبة قد ضرت عليك وأنت لا تسلّم ذلك لأن الله سبحانه لم يخلق لك العلم بعد هذا
وأنت صبيح سليم غير مأزوم، قال لا أفكر، فكتب أية، قال ابن العربي: «له كتب كسره
وعالقه المصهور في أسود، ينظر: باب فكر الحيلة وطرقته» ص ٢٥.

(٣) باب ذكر المعتزلة وطريقته ص ٢٥. وكتاب طالات الإسلاميين، ص ٤٠٦.

(٤) المعنى، النظر والمطابقة ٩٦/١٢.

اعتقادًا، معتقده على ما هو به واقعا على وجه مخصوص^(١).

بذلك يكون شرط تكوين النفس في حد العلم هو الشرط الأساس في تعينه، ليكون بذلك هو جوهر الخلاف بين جمهور المعتزلة وغيرهم في حد العلم كما سيأتي
ومعنى تكوين النفس هو إما وجود الإنسان من جهة من الضرة بين ما يحصل له من الاعتقاد عند المفاضلة، وبين ما يحصل له على غير هذا الطريق^(٢). وهو ما نُسره بعض المعتزلة يُعَدّ صاحبه من الشك إنا رام فيه أن يشكك^(٣).

بذلك يكون العلم عند المعتزلة اعتقادًا متروكًا بتكوين النفس إلى ذلك الاعتقاد، غير أن الجاحظ اعترض على هذا الشرط -أعني تكوين النفس- مستدلًا بكون الجاحظ أيضًا قد سكن نفسه إلى معتقده، وقد أجاب القاضي عبد الجبار على هذا الاعتراض قائلا: «وما ادعاه أبو عثمان -رحمه الله- من أن نفس الجاحظ تسكن؛ فذلك تأخير من الجاحظ، لا أنه في الحقيقة ساكن النفس»^(٤).

• ضرورة النظر في الشيء، وتمييزه عن الأمثلة والشبهات:

يظهر مما سبق أن العلاقة بين النظر والعلم هي علاقة إنتاج وتوليد؛ إذ النظر مولد للعلم، موجب لحصوله، لكن العلم لا يحصل عن كل نظر، وإنما عن النظر في الشيء؛ إذ لا يخلو النظر من أن يمتلئ بالذلافة أو الأمثلة أو الشبهات^(٥).

✓ لئلا يقع النظر في الشيء، وقد علمه الناظر على الوجه الذي يدل على المطلوب، لوجب نظره العلم. وإن لم يعلمه على الوجه الذي يدل بحيث يتطرق الناظر (إحدى دلالات

(١) نفسه، ١٢/١٢.

(٢) المجموع في المصنف بالكتيب، ٢٠٥/٣.

(٣) المجموع في المصنف بالكتيب، ٢٠٥/٣. ويذكر أيضًا كتاب المحقق في أصول الفقه، ركن الدين محمود بن محمد السلاطيني، عني يعطى ما يلي: «ثم طرأت مكرهات ووهماء فاجعلوا، الهدى لندف ١٩٩١م، ص ١٥.

(٤) الخفي، النظر والمناقشة، ٣٧/١٢.

(٥) المجموع في المصنف بالكتيب، ٢٠١/٣.

الدليل المخالفة للسلوب- لم يولد هذا النظر شيئاً. وما يعتقد عند ذلك فهو على سبيل
الابتلاء.

✓ وأما إذا وقع النظر في الأمارة فتعبر علمه بالأمارة إلى غلب الظن لا على أن
يكون نظره موقفاً له.

✓ فلما إذا وقع في شبهة:

أ- فقد يكون بأن يعتقد المرء أنها دلالة، فما يقع عنده من الجهل لا يكون
موقفاً من النظر.

ب- ولما إذا لم يعتقد دلالة بأن سبق له العلم بأنها شبهة، فقد يجوز أن يكون
نظره ليكتشف له الوجه الذي منه صار شبهة أو ليكتشف له بطلانها، وعلى كلا هذين
الرجحين يجوز أن يحصل العلم له من النظر^(١).

من خلال هذا التقسيم نلاحظ:

١- لهما يخصى الدليل، أن التقاضي عند الجبار يرادف بين الإيجاب والقرينة، وبالمقابل
يخالف بين مفهومي الاعتقاد والقرينة، كما يخالف بين الاعتقاد والعلم، ولكل من هذه
المصطلحات دلالة الخاصة، التي بها تبين مراتب الاعتقادات التي تحصل بالنظر، فإن
النظر في الدليل إما تخفى إلى علم، وإما مضي إلى اعتقاد عام. والعلم: من صفته أنه موقفاً
لوجه النظر في الدليل بشرط علم الناظر بالدليل على الوجه الذي يفهمه. والاعتقاد أهم من
العلم؛ فقد يكون المعتقد جهلاً في حقيقته أو غير ذلك، وما حصل منه من نظر في الدليل
على غير الوجه الذي به يفهمه فهو اعتقاد مبتدأ وليس علماً موقفاً، وبذلك تنضج لـ الملاحظة
بين النظر والعلم وشروطها.

٢- ما يرتبط بالأمارة لما كتبت الأمارة أقل قوة من الدليل فقد عبر التقاضي عند الجبار
عنها بمصطلحات أقل قوة من المصطلحات المعبرة عن مقتضى النظر في الدليل، فجعله
أدور هنا مصطلح غلب الظن، ليبين النتيجة المترتبة عن النظر في الأمارة مقابل العلم في

(١) المجموع في السمعيات، ٢٠٤: ٢٠٤.

الدليل، كما يبرر عن الطريق الذي يحصل به هذا الظن بانط «يدعو» في مقابل اللعطين
«يوجب» مولفاه المحبرين عن طريق حصول العلم.

٣- ما يرتبط بالشبهة وما يفرق بين نظريتين في الشبهة:

الأول: بأن يعتقد الشبهة طيلةً، وهنا يعتبر أن ما يقع عند هذا النظر جهل، من غير أن
يكون متولدة عنه.

الثاني: وإما بأن يكون عالماً بأنها شبهة، وإنما ينظر فيها على جهة الاعتبار، لئلا يكشف
له الوجه الذي منه صارت شبهة، أو ليكتشف له بطلانها. وفي الحالتين كليهما، يجوز أن
يحصل له العلم عن النظر. والذي نلاحظه هنا: أنه وإن خال حصول العلم عن النظر في
الشبهة في حال الاعتبار، فإنما ذلك على سبيل الجواز، لا على سبيل الإيجاب والتوليد.
وبذلك يظهر أن النظر المؤكد للعلم إنما هو النظر في الدليل على الوجه الذي يدل منه
على المطلوب، وأما ما دون ذلك، فهو إما غائب عن، وإما جهل.

• ضرورة العلم في باب المقائفة، وهدم كفاية التقليد:

الواجب على المكلف العقل في باب المقائفات حيث المحتزلة. هو أن يحصل العلم،
ومن شرطه كما شرع أن يكون معتقده على ما هو به، مع سكون النفس إليه ليفضل عن
التقليد؛ إذ قد يعتقد المكلف الشيء على ما هو به تقليداً، فلا يكون علماً.

إن معيار التمييز بين العلم والتقليد عند القاضي عبد الجبار هو سكون النفس،
ولأهمية هذا المعيار عند العلماء به كما رأينا^(١). ومن ثم فإن اعتقاد الشيء على ما هو به،
وبعبارة أخرى: مطابقة الاعتقاد للواقع غير كافية في حد العلم، ومجرد ذلك لا يخرج المرء
من التقليد إلى العلم، وفي ذلك يقول: «وقال بعضهم في العلم: إنه اعتقاد الشيء على ما هو
به وهذا بعيد. لأن المتيقن والمقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به، ولا يكونان عالمين
ولذلك يجهلان حالهما كحال الظان والشاك»^(٢).

(١) المنهاج، فتنر والمصنف: ١٢/١٣

(٢) المنهاج، فتنر والمصنف: ١٢/١٣

إن غياب سكون النفس عند الحقل بحسب الفاسي عبد الجبار - يجعله في منزلة الظن والشك والظن والشك غير مقولين في الاعتقاد إذ المطلوب إنما هو القطع، وهو - عنده - لا يحصل بالتقليد، وإنما يحصل بالنظر، وهذا التيسر مما اعترض عليه بعض المعتزلة.

وقد سبق أن أثرنا من قبل في بيان المتطور فيه - إلى قوة المصطلحات المستعملة في بيان علاقة النظر بالعلم، وأنه إذا وقع النظر في القليل فإنه يوجب العلم بطريق التوليد. وفي علاقة العلم بالتقليد يجد الفاسي عبد الجبار يستعمل مصطلحات مثل: الاعتقاد، والعلم والملاحظة، والتكليف، وسكون النفس، وطمأنينة القلب، وهي تقابل مصطلحات مثل: التقليد، والملاحظة.

والتركيب بينها - هو خلاصة ما مر - أن يقال:

إن الاعتقاد الواقع تحت التكليف - في باب المعتقدات - من شرطه أن يكون علماً، والعلم ما يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب، كذلك الطمأنينة التي تحصل عند العلم بالملاحظات.

أما الاعتقاد الحاصل بالتقليد، فهو وإن ظاهري الواقع، فإنه لا يقتضي سكون النفس، وهو ما يجعل صاحبه عرضة للشك إذا دام خيره أن يشكك، وذلك لحظة الضرر عليه في اعتقاده، ولا ينجم منه إلا النظر كما مر.

• فساد التقليد

من أجل تأكيد إيجاب النظر، وعدم كفاية التقليد في معرفة الله تعالى، يشدد الفاسي عبد الجبار على القول بفساد التقليد، فيعرفه أولاً بقوله: «التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطلبه بحجة ونية حتى جعله كالقناعة في حقه»^(٦٦).

ويقول في تعريفه في نص آخر: «الذي قيل: أستمع بقرآنك تقليد الرسول؟ قد دخلتم فيما حين علينا؛ فقلت: معاذ الله أن يكون ذلك تقليداً؛ لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير

(٦٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٦.

أن يطالبه بحجة ودية، ونحن إنما قلنا قوله لظهور الحكم المحض عليه^(١).

يظهر من النص الثاني أن القاضي عبد الجبار يرى بأن اتباع الرسول ﷺ ليس تقليداً، غير أن ذلك مشروط بظهور المحجة أو الصحة صوته وهو ما جهم منه أنه لو وقع اتباع الرسول ﷺ من غير محجة أو دليل لكان تقليداً مرفوضاً وهو ما يفتح الباب للإرغام برفض إيمان الصحابة الذين صدقوا بعتة من غير طلب حجة أو بينة^(٢).

ثم يفرق القاضي عبد الجبار بين التقليد في الفروع الشرعية وبين التقليد في الأصول والاعتقادات: فمعتبر الأول جازماً لأن المقلد لا يلزمه أن يعتقد أن ما قلده هو الدين الحق، وأن المقلد مصيب عالم، وإنما يلزمه أن يعمل باجتهاده فقط، مثلاً يلزم الحاكم أن يحكم بشهادة الشهود، ويتوقف عن صدقهم لو كنيهم فهي مسألة عملية فقط. ومعتبر الثاني ممنوعاً لأنه لا يمكن فيه إلا الاعتقاد لمثل ما يعتقد المقلد، وإظهار مثل مذهبه^(٣)، فهي عنده مسألة علمية اعتقادية، والعلم كما مر لا يحصل عندهم إلا مولفاً عن النظر.

وبذلك يلزم القاضي عبد الجبار إلى القول بفساد التقليد في العقائد مؤكداً على أنه «لا يحسن من أحد أن يقول في الله سبحانه أو يعتقد لهما يتصل بالعدل والتوحيد بظن، ولا حنن، ولا بغيته، ولا تقليد ولا ترويح ولا تصور...»^(٤).

بناءً على كل ما سبق يصبح القاضي عبد الجبار بفساد التقليد، معتبراً أن «القول به يؤدي إلى جملة الضرورة، لأن تقليد من يقول بفساد الأجسام، ليس بأولى ممن يقول بتقليد

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٤.

(٢) وفيه إخبار محمود بن الملاح عن ترميزاً آخر للتقليد فقال: قولاً التقليد عند منة القاضي الفاضل رحمه الله بأنه يقول قول الغير من غير حجة... والأولى أن يقال إن التقليد صور إجراء قول من لا يؤمن خطأ مجرى قول من كلامه حجة في وجوب الاعتقاد إنما قلل على ذلك دلالة. ولهذا لم تكن مذهب الرسول عليه السلام وإن أتبنا قوله لأن كلامه حجة، فنظر كتابه المجمع في أصول الدين، ص ٢٥.

(٣) المحقق، النظر والمعارضة ١٢ / ٥٣١. وشرح الأصول الخمسة، ص ٦٤.

(٤) المحقق، النظر والمعارضة ١٢ / ٥٣٤.

من يقول بعلوئها... ..

وليس له أن يقول: أتأخذ أحدهما لستر أو صلاح، لأن كلا الظاهرين قد يخص بذلك
وليس له أن يقول: أتأخذ للأكثر في ذلك، وذلك لأن المصحق قد يكون واحداً والمبطل
قد يكثر جمعه...^(١٦)

ثم يضيف: «ويدل على فساد التقليد أن المقلد لا يخلو من أن يعلم أن المقلد محق،
أم لا يعلمه.

فإن لم يعلمه، وجوز كونه مضطرباً لم يحل له تقليده، لأنه لا يأمن من أن يكون كاذباً
في الخبر عن ذلك، وجامعاً في اعتقاده.

وإن كان عالمياً بإصابة المقلد، لم يخل^(١٧) من:

أن يعلمه بالضرر، وهو محال،

أو يلدل عليه التقليد وهو قولنا،

أو بالتقليد فقط، فيجب في المقلد ألا يعلم ما يعتقد إلا بالتقليد، وذلك يوجب
إثبات مقلدين لا نهاية لهم... ..

ويدل على ذلك أيضاً أنه - تعالى - لم يحث رسولاً، إلا مع معجز أظهره عليه، ولو كان
التقليد حقاً، لكان أولى من بحسن تقليده الرسل صلوات الله عليهم. وفي بطلان ذلك دلالة
على أن العمل على المنظر...^(١٨)

للك بعض الأدلة التي يوقها الفاضل عبد الجبار للدلالة على فساد التقليد، ويوجب
النظر، ويضيف ابن الملاحمي إليها أن القرآن «لا يتضمن إلا الاحتجاج على فرق المخالسين
للإسلام والحث على النظر والمجادلة بالأحسن»^(١٩). مما يفهم منه أنهم يستدلون على فساد
التقليد وإيجاب النظر بما ورد من الآيات الأكرمة به، غير أن هذا الاستدلال مبرضه بعض

(١٦) حـ، ١١٢ / ١١٣

(١٧) في المطبوع: يخل، والقصاص ما أتت به بطلان السير والضمير الذي جاء به.

(١٨) المنهي، النظر والضرر، ١١٢ / ١١٤

(١٩) كتاب الفتن في أضراره الدين، ص ٣٧

العلماء كما سيأتي.

من خلال ما سبق يمكن القول:

إن جمهور أصحاب الاكتساب من المعتزلة قد منعوا التقليد في أصول الدين، واعتبروه طريقاً قاسداً للمعرفة، غير كافٍ في تحصيل العلم الذي شرطوه بالنظر في الدليل، وبذلك أوجبوا النظر الموزن للعلم على كل مكلف مع التمييز بين درجات المكلفين وواجب كل منهم كما سبأتي لاحقاً. وهو المذهب الذي سيصبح مشهور جمهور المتكلمين، ومنهم الأشاعرة الذين يرى بعض العلماء أنهم تكررنا بمذهب المعتزلة في هذا الباب.

المذهب الثاني: مواقف جمهور الأشاعرة من إيجاب النظر ومنع التقليد:

يتفق جمهور الأشاعرة مع جمهور المعتزلة على إيجاب النظر، غير أنهم يختلفون في بعض التفاصيل، مثل طرق الإيجاب: هل هو التعليل أم الفهم؟ بناءً على الخلاف في التحسين والتفويض المتفقين. وفي العلاقة بين النظر والفهم: أي بالفهم أم بمساعدة أجزائها الله تعالى. بناءً على الخلاف في مسألة تعليل أعمال الله تعالى.

وبناءً على ما أسلفته من القول في علاقة النظر بالتقليد، فإن أغلب الأشاعرة قد ذهبوا إلى القول بفساده أحياناً.

ونبما يأتي ذكر نماذج من مواقف أئمة الأشاعرة من النظر، مع بيان بعض الاختلافات.

• أولاً: مواقف أئمة الحسن الأشعري من النظر:

جعل الأشعري^(١١) النظر من الأمور المشروعة في الدين، بل سما يتفني على المسلم

(١١) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، كان حنظلياً ثم رجع عن الانحياز، وألف وماطر في فقه الاحزاب، وإليه نسب الأشاعرة، يكثر التوسل في أنه كان بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلاف في الصفات... وسوء العقيدة... وكان عبد الله بن سعد الكلبي وأبو البباس القلاسي والشارح المصلي لتبويبهم إماماً ولحقهم كثرة وجوب مناقرة بين الأشعري وبين أسناده أبي علي الجبلي في بعض المسائل، ولزمه القولا لم يخرج عنها بجموع، فأمر من عنه، وتماز إلى طائفة السلف وتصور منهم على قاعدة كلامية. فاصرفك مذهباً مغرقة بنظر السلف =

الماعل القيام به، لكن إلى أي درجة ينبغي القيام بذلك؟ وبعبارة أخرى هل يصل هذا الحد على النظر إلى درجة الإيجاب؟ وفي حق من يجب النظر؟

شعر ابتداءً إلى أن أغلب النصوص التي تضمن عليها في هذا الباب هي نصوص متفرقة عنه؛ إذ إن كتبه المطبوعة لا تقدم لنا في هذه المسألة سوى بعض النصوص التي يظهر منها وجوب النظر على الكفار الذين يلتفهم الدعوة وشاهدوا المعجزة فقط، غير أن بعض القول منه توسع دائرة الإيجاب لتشمل كل مكلف، وهو ما سنراه فيما يأتي:

○ أ- وجوب النظر عند أبي الحسن الأشعري في حق الكفار الذي يفتقه المصنف يرى الأشعري أن الآيات والأدلة البالغة على صدق النبي ﷺ قد حركت قلوب الناس وأزعجتها على النظر في صحة ما يدعوا إليه، وذلك بما جعل فيها من الغرور التي لا يصح كونها من البشر، وفي ذلك يقول: «... لأن كفاية الأدلة البالغة على صدقه محصورة مفادها قد أزعجت القلوب، وبعث الغوائل على النظر في صحة ما يدعوا إليه. وتأمل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأن آياته من قبل الله تذكير يسير للتفكير فيها، وأنها لا يصح أن تكون من البشر لوضوح الطريق إلى ذلك، ولا سيما مع إرجاع الله تعالى قلوب سائر من أرسل إليه النبي على النظر في كفاية بخرق موافقهم له، وحلول ما يمدحهم به من النظم عند إغرائهم عنه، ومخالفاتهم له، على ما ذكرنا مما كان عند دعوة موسى وعيسى ومحمد عليه الصلاة والسلام»^(١).

إن هذه المعجزة وما فيها من بقاء الغوائل على النظر فيها توجب على الكفار المُنْهَرِض عنها النظر فيها لتبين صحة النبي ﷺ في دعوته ومن ثم كان الكفار الذي أمر في حق ذلك مستحجاً للعلم والحق، وفي ذلك يقول:

«وأجمعت على أن الله عز وجل قد كتب للكفار الإيمان والتصديق بنبيه ﷺ، وإن كانوا غير حاضرين بذلك؛ لأن النبي ﷺ قد أوضح لهم الدلالة وأرغمهم حكم المصروف، وإما

= والنمل، ٢٧١-٢٨ وقد نقل ابن عسك في ترجمته في نيس كتاب الطبري، فنظر هناك.
(١) رسالة إلى أهل الكوفة أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد السيد البطيخ، المكتبة الأزهرية للتراث.

وجوب عليهم من إيجاب الله عز وجل له وطريق معرفتهم بذلك القول التي جعلت كذا تمييزهم، وأنهم أنهوا في الجهل في ذلك من قبل إعرافهم عن تأمل ما دعوا إلى تأمله من الأدلة التي جعل لهم بها السبل إلى معرفة وجوب ما دعوا إليه من النظر في لحيته التي أزعج بخرق المادات فيها لظهورهم وحرك بها دواعي نظرهم. وأجمعوا على أنهم مستحقون التمسك بأمرائهم وتشافههم بما نهوا عنه من التفاضل بينهم^(١١).

ويقول ابن خزيمة^(١٢) (ت ٤٠٦ هـ): لو كان يقول: إن الواجب قد يقرر وجوبه على المكلف، وإن لم يعلمه وإيجاباً عليه، وذلك كقول القاضي صاحب المعجزة (قد قال: (انظر في معجزتي فإنه إن لم تنظر فيها علمت وحقيقتي) فإن هذا القول من الصادق لإيجاب عليه، وإن لم يكن قد علم صدقه ولا تحققت صحة معجزته حتمه، بل يكون حاله أن لو أراد النظر في ذلك لوجد إلى العلم بصدقه سبيلاً. وإذا كان كذلك يقرر عليه وجوب ما يجب، علم أو لم يعلم، إما كان المغير له بذلك فامعجزة صحيحة^(١٣).

يظهر إذاً أن حكم النظر في حق الكافر الذي شاهد المعجزة وبلغته الدعوة الوجوب، وهذا الوجوب مستفاد من السمع، وإن كانت طريقة معرفته العقلية أما عن لم تصله الدعوة لحكمه المؤلف؛ يقول ابن خزيمة: وقد بينا فيما قبل ملحه (= الأثري) في أنه يقتصر الواجبات على السمع دون العقل، ويقول: إن التكليف كله سمعي، وإن العقل لا يوجب شيئاً، ولا يكلف العقل من جبهه شيئاً، وإن حكم من لم تكله الدعوة ولم تبلغه الرسالة المؤلف لا يقطع على أمثالهم بقوله: ولا رد ولا ثواب ولا عتاب، ولا طاعة، ولا عصيان.

(١١) رسالة إلى أهل النضر، ص ٨٠.

(١٢) أبو بكر محمد بن الحسن بن خزيمة، متكلم أصولي وأحد فصولي، ذكره ابن عساق في الطبقة الثانية من طبقات الأئمة، المات في بغداد ثم انتقل إلى الري ثم إلى سامراء، وبيت له أيضاً مؤلفات من كتب الأصول وفي الأصول، وأشكال الحديث ورواه، (ومجرد مقالات أبي الحسن الأثري). يقال إنه شتم لسانه، وتلك سنة ٤٠٦ هـ. ينظر تبيين كذب المفتري، ص ٢٣٠، ٢٣١ والرد المحتسب في أسماء الضميمة، فين السامي، تح: أحمد شوقي، يبين وصعد محمد حطفي، رد العرب الإسلامي، تونس، ط. ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ص ٩٥.

(١٣) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأثري، من إسناده أبي بكر محمد بن الحسن بن خزيمة، تح: فهدى جبريل، ط: المشرق، ص ٣٧، بيروت - لبنان، ١٩٨٧ م، ص ٢٨٨.

ولا حسن ولا نصح^{٣٩}.

لم يجعل الأشعري النظر في حق من لم تبلغه الدعوة واجباً، وذلك مرتبط بمسألة المحسن والقيح المقلين؛ إذ إن الأشعري -سواءً للمعتزلة- لا يرى أن الفعل يمس ويلحق، ومن ثم لا يوجب ولا يحرم، بل الأحكام كلها تؤخذ من السمع، وهو ما عبر عنه الشهرستاني

بقوله: «وفد فرق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى بالمعلول وبين وجوبها به، فقال: المعارف كلها إنما تحصل بالمعلول، لكنها تجب بالسمع»^{٤٠}.

ويقول ابن قورئ: «وكان يقول: إن وجوب النظر فيما يجب فيه النظر يعلم سمعاً، وينكر قول من قال من المعتزلة: إن ذلك يعلم ضرورة»^{٤١}.

○ ب. وجوب النظر على كل مكلف عند أبي الحسن الأشعري

إذ النص صريح في وقتنا عليها -في كتب الأشعري- في وجوب النظر بالكافر الذي شاهد المعجزة وأعرض عنها، غير أن هناك نصوباً آخرى مشروطة حتى تبين أن النظر عنده واجب على كل مكلف مطلقاً من غير تقييد وفيها أن الأشعري يرى أن أول الواجبات النظر والاستدلال؛ يقول ابن قورئ: «وكان يقول: إن أول التوجيهات حين ذلك بالسمع -النظر والاستدلال- المؤديان إلى معرفة الله تعالى، وإن طريق المعرفة بوجوب ذلك أيضاً بالسمع، وأنه لا يجب على أحد شيء من جهة المقول...»^{٤٢}.

ويقول: «وكان لا يقول بمهولة النظر، بل يقول: إن وجوب النظر على البالغ العاقل يتوجه في أول حال بلوغه من غير أن يكون له فيه مهلة، أو فراغ، أو يعلم في تركه»^{٤٣}.

(١) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٢٨٥.

(٢) بداية الإسلام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، شرح وصحة القواعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ٣٦٣.

(٣) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٢٨٥.

(٤) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٣٧.

(٥) ص ٣٣.

ومن ثم فإنه يجعل النظر في أصول الدين واجباً على كل مكلف، خلافاً للنظر في مروج الدين، وهو ما يكرهه ابن خورك قائلًا: «كان يفرق بين حكم النظر في المخرج والأصل» فيقول: إن النظر في الأصل من فروض الأحيان، والنظر في المخرج من فروض التكميلات^(١). وابن الأمير يقول لنا أن أول واجب عند الأشعري هو المعرفة يقول: «في أول واجب على المكلف».

نقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: معرفة الله تعالى^(٢).

والشيء نفسه يحكمه الزركشي يقول: «اعلم أنهم استنفوا في الرجاب الأول... على بضعة عشر قولاً؛ أحدها: أن أول الواجبات العلم بالله، وهو المقول عن الشيخ أبي الحسن»^(٣).

يظهر لنا أن الخلاف واقع في النقل عن الشيخ، هل أول واجب عند هو النظر أم المعرفة؟ وهو خلاف واضح أبداً بين الأشاعرة أنفسهم؛ فمنهم من ذهب إلى أن أول واجب هو المعرفة، ومنهم من ذهب إلى أنه النظر، وقد حاول بعض الأشاعرة توجيه هذا الاختلاف؛ فجعلوا المعرفة وجهة أولاً بالمعاني والمقصد، والنظر واجباً أولاً وجوباً وسبقاً، وفي ذلك يقول شرف الدين بن التلمساني (ت ٦٥٨هـ): «ثم معرفة الله تعالى أول واجب على البالغ العاقل شرعاً؛ لأنه لا يشترى الإيمان بشيء من المعلومات مستقلاً، ولا الاكتفاف من شيء من المنهيات الزجارية إلا بعد معرفة الأمر والنهي، وعلى هذا ويرى الدعوة من الرسول ﷺ».

ومن قال: أول الواجبات النظر، كما صار إليه جماعة من المتكلمين، أو أول جزء منه كما صار إليه القائلون [«الباقلي»]، أو التمسك إلى النظر كما صار إليه الأستاذ [«أبو إسحاق الإفراييني»] والإمام [«الجويني»] فلا خلاف بينه وبين من قال: «أول واجب المعرفة في المعنى» لأنهم أرادوا أن ذلك [«النظر»] أول واجب مستقلاً ولغماً والمعرفة هي أول

(١) نفسه، ص ٢٩٢.

(٢) الكامل في أصول الدين في مختصر الشافعي في أصول الدين، ابن الأمير، دراسة وتحقيق جمال عبد السلام عبد المنعم دار السلام، القاهرة ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ١٨٦/١.

(٣) البحر المحيط، ١/ ٧٠.

واجب خطياً وطلباً، فإن هؤلاء إنما لوجبوا ذلك لأخيه طريقاً للحصول المعرفة، وهو من فعل المكلف، وما لا يتوصل لأخيه الواجب إلا به - وهو مقدر للمكلف - فهو عنهم واجب، فلا خلاف في المعنى^(١).

إن الأشعري، بحسب نقل ابن خروف - يرى أن أول واجب على المكلف، حين يلزمه هو النظر والاستدلال بالمؤيدات، إلى معرفة الله تبارك وتعالى، لكنّ قولاً آخرى تظهر لنا أن أول واجب عند الأشعري هو معرفة الله والعلم به، وهذا لا يعني وجوب النظر وجوباً وسيلة إلا عند من حصر طرق معرفة الله تعالى في طريق واحد هو النظر، وهم عامة المتكلمين، فأمكن القول بذلك أن ظاهر مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري هو إيجاب النظر على كل مكلف.

• ثانيته: موقف الأنصاره عند أبي الحسن الأشعري عن النظر والتقليد:

يمكن القول عمومًا إن الجمهور من الأنصاره قد ذهب إلى إيجاب النظر على كل مكلف، وجعلوه أول واجب^(٢)، ومنهم:

○ أولاً: موقف القاضي البهلولي (٢٥٠-٣٥٠هـ)

نصر البهلولي^(٣) على أن التقليد في المسائل حرام^(٤)، وذهب إلى إيجاب النظر على كل مكلف، وقد صرح بوجوبه في موضعين من كتابه الإصناف، الذي هو كتاب موجه إلى

(١) شرح مصاليم أصول الدين للأقسام فخر الدين العراقي، شرح الدين بن الطنطاوي، مطبوع نزار حساني، دار مكتبة المعارف بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٢٦١-٢٦٢.

(٢) يقول سيف الدين الأندلسي (٢٣١هـ): «أجمع لكثير أصحابنا والمختلِفون وكثير من أهل الحق من المسلمين، على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى - واجب - فليكن الأفكار في أصول الدين - سيف الدين الأندلسي - تحت اسم محمد المهدي، دار الكتب والمكتبات القومية، القاهرة ط ٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م، ١/ ١٥٥».

(٣) محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي، المعروف بـ «البلالي» (٢٠٣هـ)، المتكلم على مذهب الأشعري من أهل البصرة سكن بغداد وعده ابن خروف من أصحابنا، وأنتهت إليه الرئاسة في المذهب، له من المؤلفات: (مصر القرآن) والإصناف، والتبسيط في الرد على الملحدين والمبطلات والخروج والاحتلال، - مطبوع: تبين مكتب المصنعي، ص ٢١٧ - والأصناف، الروايلي، ١٧٦/٦.

(٤) الإجماع في شرح الإرشاد، ص ٥٠.

العامة ابتداءً، كما سيأتي تفصيل القول فيه لاحقاً:

لما الموضوع الأول غير قوله: فوالن يعلم أن أول ما فرغ الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراتهم، والاستدلال عليه بآثار قدرته، وشواهد ربييته، لأنه سبحانه غير معلوم بانحطاطه، ولا يشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أعماله بالأدلة المقامرة، والبراهين الباصرة^(١).

ولما قلنا في قوله: «الواجب على المكلف» أن يعرف به الأول والمفاهيم التي يتم له بها النظر في معرفة الله، عز وجل، وحقيقة توحده...^(٢).

فظهر أنه يقول بوجوده، لكن طريق هذا الإيجاب السمع، وقد صرح بذلك في الطرغ:
فقال:

فإن كان لائق: فما الدليل على وجوب النظر؟

قبل له الثاني يدل على وجوبه السمع دون قضية العقل^(٣).

○ - ثانيه، موطن الاستدلال أبي إسحاق الإسفراييني (١١٨٥هـ):

سبق ذكرنا نقل الزركشي عن أبي إسحاق الإسفراييني^(٤) أنه يحكي إجماع المتكلمين على منع التخليد، وإيجاب النظر، وهو ما ينهم منه تلقائياً لإيجاب النظر عليه، غير أنني

(١) الإحصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، فهو يكرر الباقلي، إضافة وقدهم: الخبيب بن طاهر، دار مكتبة المصطفى، بيروت - لبنان ط ١٤٣٢هـ - ١٩١١م، ص ١٢٩

(٢) الإحصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١٢٠.

(٣) القريب والإرشاد (المعبر) أبو بكر الباقلي، قسم له وحفظه وحقق طبعه: عبد الحميد بن علي أبو ريف مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ط ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ٦١/٦٢

(٤) الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨هـ) ذكره ابن حبان في الطبقة الثانية من الأئمة، وهم أصحاب أصحاب أبي الحسن الأشعري، وكان فقيهاً متكليماً أصولياً، وعليه درس الباقلي أصول الفقه، حاصر الباقلي وأبو غريب، وقد قال فيهم الصاحب بن عباد: ليس الباقلي بهر منفرقه وليس غريب من مخرقه، والإسفراييني نزلت مخرقه له كتاب في الفقه (في أصول الفقه، خمس مجلدات ورسالة) في أصول الفقه. وكان ثقة في رواية الحديث وله مناقشات مع المعتزلة مات في بساطة، ودفن في إسفرايين. ينظر تبين كذب البصري، فين ص ٢٤٠ - ٢٤١ والأصلح المردكي، ٦١/٦٢.

سأزكي هذا المعهم ببعض القول مما يؤكد.

ينقل أبو القاسم الأصبهاني عنه أنه ذهب إلى القول بوجوب النظر في قواعد المنى وما يجب اعتقاده^(١)، للخروج من جملة المغالين، وذلك لأن المقلد لا يعلم حصته مقبلاً من جهة، ولأنه لا يقدر على دفع الشبه من نفسه من جهة أخرى.

وما يقضيه الإصفرهاني في هذا السياق هو ذكره الحد الذي يكفى به من النظر، ليعرف أنه يكفيه الاكتصار على دليل واحد في كل مسألة لا يحتاج فيها إلى التبحر والتمكن من دفع الأسئلة والأجوبة، فإنها إذا أوردت عليه فلو قمت له الشبهة دفعها بما كان عنده من البطلان^(٢). وهذا الرئي -أمني الاكتفاء بدليل واحد على كل مسألة- هو ما استقر عند متأجري الأئمة.

○ ثالثاً: موقف عبد القاهر البغدادي (ت ٤٥٧هـ) وأبو المظفر الإصفرهاني

(١٧١٥هـ)

ذهب عبد القاهر البغدادي^(٣) وأبو المظفر الإصفرهاني^(٤) إلى إيجاب النظر أيضاً، أما البغدادي لأنه يذكر في كتبه نصير النظر في علم الجملية اختلاف المقاصب في حكم النظر ثم يعطى قائلاً: أو قال المصنفون من أجل النظر: إن النظر والاستدلال واجبان على المكلف، وجوباً يستحق بتركه عقاباً^(٥). ثم يذكر اختلاف هؤلاء في طريق وجوبه، ثم يقول مبيّناً موقف

(١) الغنية في الكتاب ٢٤٥/١.

(٢) Richard M. French, *Al-Ustadh Abu Isḥāq: An Addition together with selected fragments*, MIDEO 19, Louvain, 1987, p. 236.

(٣) أبو منصور عبد القاهر القيسري، المعروف بالبغدادي، من الطائفة الثالثة من طبقات الأئمة في علم أصول الفقه، درس على الأستاذ أبي إسحاق الإصفرهاني، من كتبه: (الفتاوى بين الصنفين)، (أصول الفقه)، (أخبار النظر)، (نظير). تبين كذب المفتري، ص ٢٥٠.

(٤) أبو المظفر شافعي بن محمد بن طاهر الإصفرهاني، من الطائفة الرابعة من طبقات الأئمة في علم أصول الفقه، درس على طاهر بن طاهر، وتولى جماعته ٤٧١ هـ، ينقل: تبين كذب المفتري، ص ٢٧٠. وأبو القاسم، ص ٢٩٢.

(٥) حاشية النظر في علم الجملية، عبد القاهر البغدادي، (مخطوط قيد الطبع)، نطقت ودراسة الأستاذ أحمد صوري، وقد أعيد بصورته مشكوراً. نسخة محفوظة بالمشيخة الأحمدية تونس، رقمها

١٥٩٨٤ ينظر ١٦٠/١-٢.

الأشاعة: نوقال أهل الحق إن طريق العلم يوجب النظر في الحقائق والسميات المسموعة العقل، وإنما يعلم بالعقل صحة ما يصح كونه، ويوجب وجود ما يجب وجوده. ^(١)

ذلك بقوله: «أول ما يجب على الحقل البالغ، باستكمال من البلوغ أو العلم شرعاً، القصد إلى النظر الصحيح المنطقي إلى السلم يحدث العلم»^(١).

ويقول في موضع آخر من كتاب التلخيص:

«فلا يسوع لأحد أن يقول في معرفة الله تعالى وفي معرفة ما يجب له من الأوصاف وجوب عليه ويتفحص عنه على التقليد. وكذلك القول في جملة قواعد الحقائق بل يجب على كل معترف أن يستدل في هذه الأصول، وإن وقع له العلوم فيها إلا حجب النظر الصحيح، ودعت الحشوية إلى القول بالتقليد في الأصول...»^(٢).

بين الجويني في هذا النص أن القول بوجوب التقليد في أصول الدين ملحق بالحشوية، وهو لا يرضيه بل يوجب على كل مكلف أن يستدل على أصول الدين، وجملة قواعد العقائد، ويؤكد بطريق الحصر أن ذلك لا يحصل إلا بالنظر الصحيح.

ومن ثم يقول إن من انظر فأعرك حدث العالم، انحدر عنه إلى ما يليه، فلم وجود الصانع وصدائقه، ثم انحط إلى التبركات فأعرك جواز العصاة، ونظر في المعجزات بعده، فهو العالم، ومن هذه ممن يترقى عن التبركات إلى قول قوله عليه السلام، فهو مثله لحقيقاً^(٣). وبذلك تلاحظ نوعاً من التوافق بين الفيلسوف عبد الجبار والجويني في اعتبار قول قول النبي ﷺ من غير حجة تقليدك، وهو ما لن يرضيه ابن حزم لاحقاً.

بعد ذلك بين الجويني أن معرك وجوب النظر هو الفرع مغلاً لما جاء من المعتزلة من إيجابها ذلك بالحقلي - بقوله: «النظر الموصل إلى المعارف واجب ومعرك وجوبه للشرع»^(٤).

ويستدل لذلك بالإجماع فيقول: «فإن قيل: ما الدليل على وجوب النظر والاستدلال

(١) كتاب الإرشاد، ص ٢٥

(٢) التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، تح: عبد الله جولم التليالي، وشهر أحمد المصري، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ومكتبة دار البيان، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٢٧هـ - ١٩٩٦م، ص ٣

٤٢٨ ٤٢٧

(٣) فهرس في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، تح: عبد العظيم الأديب، كلية الشريعة جامعة قطر، ط ١، ١٣٩٩هـ - ١٣٥٨م

(٤) كتاب الإرشاد، ص ٢٩

من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة البري تعالى، واستناد بالعلل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب الحروف إلا بالنظر، وما لا يوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب^(١).

• ثلاثة حدود الاتفاق والاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في

مذهب النظر:

بعد هذا العرض يمكننا القول إجمالاً إن الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة في إيجاب النظر، ومنع التقليد، لكن مع ذلك فإنهم خالفوهم في أمور منها:

٥ جهة إيجاب النظر:

إن المعتزلة قد أوجبوا النظر عقلاً، وجعلوا جهة الإيجاب هي الخوف من الضرر، وقالوا في ذلك بنظرية المخاطر. لكن الأشاعرة خالفوهم في ذلك وقالوا إن «الموجب لوجوب النظر هو السمع^(٢)» بناءً على أصلهم أن «الحسن» ما حسنه الشارع، والقيح ما قبحه، فلا وجوب إلا بالسمع، فكان لا بد لهم من اتخاذ اختيار المعتزلة من جهة، والاستدلال على اختيارهم من جهة ثانية.

أما الجهة الأولى، وهي اتخاذ مذهب المعتزلة ضد ردوا عليهم في قولهم بالحسن والقيح العقلي جملة^(٣)، وفي قولهم بالمخاطر عامية، فاعتبر عبد القاهر البغدادي أن القول به مذهب البرهمية في الأصل^(٤)، ولقد المعتزلة ساعدوهم عليه. ثم ذكر اختلافاتهم فيه، واعتبر

(١) كتاب الإرشاد، ص ٣١

(٢) المنصّل في شرح المنصّل، تيمّ التّبيين الكافي، تح: عبد الصّبور أبو سبيّة، الأمّس للفرسان، ونشر: كلام للبحوث والإصلاح، ط ١، ٢٠١٨م، ١٢٢/١.

(٣) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، بين يديّ من ٢٢ البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تزييفات أصول الغضائري، تح: عبد العزيز وشيخ الأيوب، دار الفوائد الكويت ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠١٤م، ص ٢٢١. وما جعلها الكتاب المتوسط في الاختلاف، ص ١١٧، وما بعدها.

(٤) يقول عبد القاهر البغدادي: فرغمت البرهمية أن تلب كل عقل لا ينظر من خاطري، وأحسبها من =

تناقضاتهم دليلاً على بطلان القول به^(١). واستدل أبو جعفر السمعتي بالغفل على فساد ملعب المحترلة في السطر، فقال: هو الذي يدل على بطلان هذا القول من جهة الفرقان، وإن لا حجة على المعلق إلا من جهة السمع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُقْبِلِينَ حَتَّى نُنْصِتَ﴾ [الأنعام: ١٥]، وقال: ﴿وَمَا كُنَّا مُقْبِلِينَ وَتَنْفِرِينَ إِلَّا مَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى أَلْسِنَةٍ أَرْسِلُ﴾ [النساء: ١٦٥] ولم يقل: بعد حجة القول ولا قال: إني أحقهم وإن لم أبحث رمولاً...^(٢). وأما الجهة الثالثة، وهي إثبات وجوب النظر بذليل الشرع، فإنهم قالوا:

يعرف وجوبه بسببين^(٣):

• أحداهما: النصوص الكتابية

وذكروا منها الآيات التي تشر بالنظر، وهي كثيرة في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنُّورَ وَالْأَنْبِيَاءَ﴾ [يونس: ١٠١] بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ يَوْمَئِذٍ فِي غُلُوبٍ﴾ [الأنعام: ١٨٥].

وقد مر معنا أن المعلقة أيضاً يستدلون بأفعال هذه النصوص على الإيجاب، لكن بعد إثباته عقلاً.

ومع أن الأنساسة يجعلون السمع هو الأصل، فإنهم يرون بأن طواهر هذه النصوص إنما تلزم الظن لا القطع، وهو ما غير عنه الجبروني بقوله:

«وإنما لم تقصم في إثبات وجوب النظر بطواهر الكتاب والسنة، لأن المقصد إثبات

١- ليس الله سبحانه، بل هو به إلى ما أرجح العقل عليه من وجوب المعرفة بالله سبحانه، ووجوب شكره على نعمه، وبمركزه دوايمه على التفكير في ملكه وأفعاله، والاعتراف الثاني من قبل الشيطان بصره الشيطان به من طاعة الشيطان الذي من قبله به عز وجل، ويظهر في استعمال ما فيه اللغة والراحة عاجلاً، والتمسك بالخرائط القديمة، وقالوا إنها تحتاج إلى التفتيش، فيسا توجهه العقول عليهم من الاستدلال بالأدلة العقلية على موجهاتهم، صواب النظر في حكم المعلقة، ق/١٢٢.

(١) حار النظر في حكم المعلقة، ق/١٢٢، به وما بعدها.

(٢) البيان من أصول الإيماء، ص ٢٩٧، وما بعدها.

(٣) ينظر الإيضاح، ٢٩٩، وما بعدها. الفتية في الكلام، ٢٤٧/١، وما بعدها. أبحاث الأبحاث، ١٠٥/١، وما بعدها. الإيضاح في شرح الإيضاح، ص ٩٦، وما بعدها.

علم مقطوع به. والظواهر التي هي عرضة للتحويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات، ولكن لو استدللت بهذا وقررت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة، بل هي

محمولة على ظواهرها، فبحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب، على ما أوردناه في الرد على المغفلين^(١).

لذلك فإنهم حاولوا البحث عن دليل آخر قطعي، وهو:

• الثاني: الإجماع

يرى الأشعرية أن:

الإجماع قد وقع على وجوب معرفة الله تعالى

ومعرفة الله تعالى لا تحصل إلا بالنظر والاستدلال

وما لا يتأدى الواجب إلا بفعله فلهذا واجب، ومن ثم فالنظر واجب.

يقول الجويني: «لأن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟

قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واسمعين بالعقل أنه لا يتأدى الوصول

إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب»^(٢).

ويقول الأشعري: «وما الإجماع فقد أجمع مطلق الأمة على ظهور أصل الأحرار»

على وجوب معرفة الله تعالى، والمعرفة لا تحصل إلا بالنظر، وما لا يتأدى الواجب إلا

بفعله، فلهذا واجب»^(٣).

وهذا الاستدلال بالإجماع على إيجاب النظر أيضاً فيه نظراً إذ إن الإجماع إنما انعقد

(١) الناس في أصول الدين، الجويني، حقه وقدم له: علي سلمي النشاور، وفصل بدمر حجون، وشهر بسببه مختار، منشأة المصروف، الإسكندرية، ١٩٦٩ م ص ١٢٠.

(٢) التمهيد في أصول الدين، ص ٣٦. وينظر أيضاً الكتاب المتوسط في الاعتقاد، ص ١٦٢ والإسلام في شرح الإرشاد، ص ٥٦.

(٣) التمهيد في الكلام، ٢/١٧٢.

على وجوب المعرفة لا على وجوب النظر، ووجوب النظر على مذهب النظار - يتم استبان
بالعقل بعبارة الجويني نفسه، وهذا المصدر غير مُجمع عليه، بل يختلف فيه إذ من الطوائف
من وسع دائرة طرق معرفة الله تعالى، فظهر أن محل الاستدلال غير محل الاختلاف؛ وأنهم
يحتاجون في ذلك إلى إجماع آخر على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا النظر، وهو
معتبر، لوقوع الخلاف فيه.

وسواء أكان واجباً بالسمع أم بالعقل فإن النتيجة واحدة، وهي اتفاقهم على (وجوب
النظر).

ثم إن الأكابر عالجوا الممتزلة من بحث في أمور، منها:

○ حد المعتقد

حد الباطلاني بقوله: «معرفة المعلوم على ما هو به»^(١)، ووافقه الجويني في ذلك^(٢)،
وخالف بعض الأكابر في عبارته^(٣)، وليس المقصود تفصيل ذلك، وإنما بيان ما به
يختلفون عن الممتزلة، وهو كونهم لم يشترطوا سكوت النفس كما اشترطته الممتزلة، بل
جعل الجويني هذه الزيادة سبباً في إبطال حد الممتزلة؛ إذ إن المقلد يعتقد ثبوت الصانع،
ونفسه ساكنة إلى معتقده، ومع ذلك لا يحد اعتقاده حلياً^(٤). ولعل افتراض الجويني هنا
مأخوذ من الجاحظة فإنه افترض على مسألة سكوت النفس عند أصحابه الممتزلة بناءً على
أصله في المعرفة كما سيأتي. ميثاً أن الجاهل أيضاً تسكن نفسه إلى جهله، بل والمبطل
أولاً، وفي ذلك يقول: «لما يؤمن المحقق من الخطأ وليس سكوت القلب وثقته علامة
للمحقق، لأن ذلك لو كان علامة لكان المبطل محققاً إذ كان فيه قد وجد من السكون والثقة ما
لا يجد المحقق»^(٥). وقد سبق جواب القاضي عبد الجبار عن هذا الاعتراض.

(١) كتاب التمهيد، أبو بكر الباطلاني، عني بتصحيحه ونشره الأبي، ونشره يوسف مكاريي البوسني،
المكتبة الشريعة، بيروت ١٩٥٧، ص ٦

(٢) كتاب الإرشاد، ص ٣٣

(٣) ينظر تفصيل بعض ذلك في: الإرشاد في شرح الإرشاد، ص ١٠٣، وما يقتضيه.

(٤) كتاب الإرشاد، ص ٢٤

(٥) ما لم يشر من أدوات الجاحظة المسائل والبراهين في المعتقد تحقيق حليم صالح العباسي، ■

○ التوحيد

وأياً أن الممتزة يقولون يكون العلم مؤكداً عن النظر بطريق الإيجاب، بناء على أصلهم في العلم وما يفرض عنه من كون العبد موجباً لقطعه، مسترخياً له بقلوبه، وهو ما لم يقبله الأشاعرة بناء على خلافهم لإلزامهم في هذا الأصل، وقولهم إن كل حادث فهو واقع بالقدر الظني، وإن القدرة المطلقة غير مؤثرة فيه، وإن تحققت به، والرب مفرد بالخلق والاختراع^(١)، وقد حكى ابن طلحة البكري (ت ٥٢٢ هـ) إجماعهم على عدم صحة التولد^(٢).

إن أبا الحسن الأشعري يرى أن النظر لا يولد العلم، ومن ثم فالعلم لا ينتج ضرورة عن النظر، بل يحصل عقب النظر بمجرد علة أجراها الله فيه، تماثياً مع أصله في أفعال الله تعالى، يقول ابن خردك: «لو كان يحل قول من قال: إن النظر يولد العلم بالمتنظر له، بل يحل في الجملة أن يؤكد حركتي مرتباً، وكان يقول أيضاً: إن ما يحدث من العلم عن نظر مخصوص فليس لأن النظر أوجب كونه، ولكن هو والعلم مختزلان للبارئ سبحانه، ولو فعل أحدهما دون صاحبه جاز، وسبيل سائر ما يحدث أحدهما عقب صاحبه لعلة جرت على ذلك، أو نعتي آخر، لا على طريق الإيجاب له أو كونه سبباً موجباً له^(٣)».

ويقول الباقلاني: «فلن قل قائل: خبرونا عن الأسم الموجودة عند الشرب، والكسر الحاد عند الزجر، ونعاب الحجر الموجودة عند اللقمة، والأغم واللثة الحادتين عند الحكمة، وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخرى، هل هي عندكم كسب للظواهر الدافع على سبيل التولد، أم مسترخة لله وغير كسب لأحد من المخلوق؟ قيل قد بل هي عندنا مما يفرض الله تعالى بخلقها وليست بكسب للمباد^(٤)».

١- مستنيرت وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ص ٣٠.

(١) كتاب الإرشاد، ص ٢٢٢، والكمال في أصول الدين، ١/ ٢٢٧.

(٢) ابن طلحة البكري، ومختصر في أصول الدين، ص ١٥٠.

(٣) سرود طالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص ٢٢.

(٤) كتاب التمهيد، ص ٢٩٦. وقد أضاف في إطلاقه في كتاب حاشية المسترشدين، وأيضاً في ذلك.

Daniel GIMARET: Un Extrait De la «Chahid» d'Abul Qasim Al-Bakri: Le «Futuh Al-Awafud» réfutation de la thèse mu'assala de la génération des actes. Bulletin d'études orientale. T. 58 (2008-2009), pp. 299-313.

وتحبه تلميذه أير جعفر السمناني في ذلك فقال: فقد يتا مقعبتا في خلق الأعمال والتولد الذي تشير إليه القدرية، وهو مثل الكسر الذي يحصل عند الضرب، والمعلم الحاصل عند وجود النظر... وما في معنى ذلك. فهذه الأشياء خلق الله تعالى بعملها مبتدأ بفكره بجري العادة عند وجود أسبابها، والعبد غير مكتسب لها ولا يحدث له، وإنما هو مكتسب للحركة المبرجوة يحصل فكره دون ما انفصل عنه^(١). ثم شرح في الرد المفضل على مدعب الممثلة^(٢).

ومن ثم اعتبر الأشاعرة أن الفعل الأول يكون كسباً للعبد، خلافاً لما يتبع عن من بعده فإنه من خلق الله تعالى، لا من كسب العبد، ولذلك نلاحظ أن الأشاعرة رأوا في التوليد قولاً بأن العبد خالق فعله، وهو ما يؤدي إلى القول بتعدد المتألفين للفعل الواحد، وهو ما اعتبره الرازي (ت ٦٠٦هـ) محالاً، فقال: فالمعقولة: هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر، كقوله: التثقل الحاصل لتثقله. والقول به باطل عنفائه، خلافاً للمعتزلة والمعتزلة أن القول بالتولد يقضي إلى حصول مخلوق واحد للمتألفين، وذلك محال، فالقول به يكون محالاً^(٣).

بناءً على ذلك نفى الأشاعرة أن يكون المعلم مولداً من النظر، أو أن يكون حصوله من فعل العبد، بل حصول المعلم حسب النظر إنما هو من فعل الله.

غير أن عبد القاهر الجبلاي اعتبر المعلم الواقع من النظر من كسب العبد وليس في الوقت نفسه أن يكون مولداً من النظر، فقال: فاعظفوا في تولد المعلم من النظر:

فلهب نعل الحق إلى أن المعلم النظري، إن وقع عند النظر أو عقبه، فإنه كسب للخاطر، فهو مولود من نظره، وكذلك أعمال الله سبحانه عندهم، فهو متولدة عن أسباب^(٤).

(١) البيان في أصول الإيمان ص ٢٨٦.

(٢) نفسه ص ٣١٦ ٢٨٧ ويظهر أيضاً في إطلاقه عند الأشاعرة: الكتاب المتوسط في الاعتقاد ص ٢٧٧.

٢٨٥ والإمام في شرح الإيضاح ص ٢٢٢-٢٢٨.

(٣) نهاية المطور في دراية الأصولية فخر القيس الرزقي، نج. سعيد عبد الطيف فوفه، دار المعاصرة، بيروت لبنان ط. ١٩٣٦هـ - ١٩٥٥م. ص ٢٢/٩٣.

(٤) ميز النظر في علم الجدل ص ١٢٩.

واعتبر أن العلم النظري مكتسب بقسوة مقارنة^{٣٤}. وقد رد في معايير النظر على التاليين بالتولد، ثم حسم بالقول: «وقد أقرنا لإبطال قول أصحاب التولد في التولد كتاباً...»^{٣٥}، وقد ذكره المترجمون له بمتران «إبطال القول بالتولد»^{٣٦}.

يظهر من خلاصه الأشارة للمعتزلة أنهم لا يقولون أن يولد النظر العلم، أو يوجبه إيجاب الحلة معلولها^{٣٧}، لكن بعضهم يوافقونهم «موافقة ما» في تلك العلاقة الضرورية بين العلم والنظر التي بينا من قبل، وإذا كان المعتزلة استعمالوا مصطلحات مثل التوليد والإيجاب، الدالة على إنتاج النظر للعلم إيجاباً ضرورياً، طبقاً بالشروط التي قدمناها من قبل، إذا كان ذلك، فإن بعض الأشارة قد استعمل مصطلحات أخرى مثل: «التضمن» و«الحتمية» و«التلازم» وهو ما نجده عند الجويني في قوله:

«فإن قالوا: إذ كان النظر لا يولد العلم، ولا يوجبه إيجاب الحلة معلولها، فما معنى تضمنه له؟ قلنا: المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استدل^{٣٨}، وانضت الأركان^{٣٩} بعده، فيحقق حقلاً ثبوت العلم بالمعقود فيه، قبولهما كذلك حسم من غير أن يوجب أحدهما الثاني أو يوجد أو يولد، فسيولهما كسبل الإرادة لشيء مع العلم به، إذ لا تتحقق إرادة الشيء من غير علم به. ثم تلازمهما لا يقضي بكون أحدهما مرجحاً، أو موجباً، أو مولداً»^{٤٠}.

يظهر من خلال هذه المحاولة للتضييق بين منذهب المعتزلة والأشاعرة في علاقة النظر بالعلم، أنها محاولة بعيدة نوعاً ما، إذ إن الجويني يقر أيضاً بوجود علاقة حتمية تلازمة بينهما، عبر عنها بالتضمن، والمثال الذي قلنا عليه هذه العلاقة، وهو تلازم الإرادة بالعلم،

(١) نسخة في ١٨٠.

(٢) نسخة في ١٨٠.

(٣) ينظر طبقات الشافعية الكبير، نافع الدين السبكي، نجح. محمود محمد الطفاصي، وعبد الصالح محمد السمر، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١٤١٣ هـ - ١٤٠٠ م.

(٤) كتاب الإرشاد، ص ٢٧.

(٥) في المطبوع سبق، وفي نسخة أخرى: كما يذكر المحقق. سبق قلت: والصواب استدل أي تم على ما دام.

(٦) في المطبوع: الأركان، ولا معنى له في السياق، وما كتبه هو الصواب.

(٧) كتاب الإرشاد، ص ٢٨.

قياس مع وجود farka إذ الإرادة تكون مضادة للعلم ولا يطلب بها علم وإنما العمل بمقتضاها، بخلاف النظر فإنه يكون قبل العلم وطلب به تحصيل العلم من المنظور به، ولو كان النظر مقارناً للعلم لكان طلب العلم تحصيل حاصل وهو محال.

فظهر من هذا للمبحث:

أن جمهور المعتزلة والأشاعرة قد اتفقوا على إيجاب النظر على كل مكلف، ثم إنهم اختلفوا بعد ذلك في جهة الإيجاب: فذهب المعتزلة إلى إيجابه عقلاً، والأشاعرة إلى إيجابه سمعاً. كما اختلفوا في العلاقة بين النظر والعلم: فذهب المعتزلة إلى القول بالترتيب، وأن العلم من فعل النظر، وهو ما لم يملكه الأشاعرة، وعملوا على إبطاله. كما اختلفوا في مفهوم العلم: فذهب المعتزلة إلى اشتراط سكون النفس، وذهب الأشاعرة إلى إبطاله. فظهر بذلك أنهم مختلفون في كثير من التفاصيل، وإن اتفقوا في الجملة على إيجاب النظر. كما ظهر من خلال هذا البحث - بشكل جملّي - أن نسبة إيجاب النظر لجميع المتكلمين لا تصح؛ إذ منهم من خالف في إيجاب النظر، وهو ما ستفصله في البحث الثاني.

المبحث الثاني:

موقف المخالفين في حكم التقليد في أصول الدين

سبق أن رأينا بإجمال - فيما فُرِده الزركشي - أن أكثر الفقهاء والمحدثين، على القول بجواز التقليد، وهو ما يؤكده الرازي بقوله: «لا يجوز التقليد في أصول الدين، لا للمجتهد، ولا للمروء». وذلك كثير من الفقهاء بجواز^(١).

ثم إن البعض قد ذهب إلى تحريم النظر بناءً على الموقف المشهور من علم الكلام، الذي حرّمه كثير منهم، غير أنّي في هذا المبحث لن أشتغل بتفصيل ملهّب الفقهاء والمحدثين لشهرته، وإنما سأبحث فيما عدا جمهور المتكلمين من المتكلمين أنفسهم، بغية تأكيد ما ذكرته سابقاً من وجود الخلاف بين المتكلمين أنفسهم في هذه المسألة، ومراجعة ما في ذلك التصميم من عدم التحقيق. ولتتصر من موقف الفقهاء على موقف ابن حزم من الظاهرية؛ لما له من مراجعات مهمة في هذه المسألة.

وأخبر هنا إجمالاً إلى أنه من بين أكبر أسباب الخلاف في هذا الأحكام المتعلقة بالنظر، والمتمثلة في القول بالوجوب أو الجواز، وما سيأتي عليها لاحقاً من التكثير والتضييق أو القول بصحة الإيمان، هو لاختلاف المفهوم الواقع في هذا الباب، خاصة مفهوم العلم وما يتعلق به، وهو ما سترك في موقف أبي القاسم الكشي، كما سنجد بشكل أكثر وضوحاً في نقد ابن حزم للموقف الكلامي السابق من النظر

(١) المصنوع في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض، مطبوع في مؤسسة الرسالة، ٩٦/٩٧.

المذهب الأول: عوفاة أصحاب المعارف، وبين هياش، والكلمبي، من التقليد في أصول الفقه:

رأينا من قبل أن المعتزلة في هذا الباب صفتان كبيرتان: أحدهما أصحاب الأكتساب، والثاني أصحاب المعارف. أما أصحاب المعارف فقد ذهبوا جميعاً إلى القول بضرورة المعرفة. وأما أصحاب الأكتساب فقد اشتهر عن رجلين منهما القول بجواز التقليد، وهما أبو إسحاق بن هياش، وأبو القاسم البلخي، المعروف بالكلمبي (ت ١٩٠ هـ)^(١).
ولما يأتي تفصيل هذه المواقف:

• أولاً: مذهب أصحاب المعارف من المعتزلة:

وهم القائلون بأن معرفة الله تعالى ضرورية غير مكتسبة، وهم كما يقول أبو القاسم البستي^(٢): «... مع كثرتهم ووفور عدهم خصوصاً وهم حزب، وهم طوائف يكثر عددهم»^(٣).

وأشهر من يمثل هذا المذهب هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، وقد ألّف في ذلك مؤلفات لم تصلنا كاملة منها ما ذكره هو في كتاب الحيوان، وأكمله النعمان في الفهرست: «كتاب المعرفة»، «كتاب جريبات كتاب المعرفة»، «كتاب مسائل المعرفة»، «كتاب الرد على أصحاب الزهاد»^(٤). والذي وصلنا منها بضعة فصول فقط بعنوان «المسائل

(١) حاشي لترجمتها

(٢) لير القاسم البستي [إسحاق] بن أحمد من الطبقة الثانية عشرة من طوائف المعتزلة يقول ابن المرتضى في ترجمته: «أحد من القضاة [عبد الجبار] وله كتب جيدة وكان جديلاً حائلاً وميل إلى مذهب الزيدية» - ينظر باب فكر المعتزلة وطبقاتهم ص ١١٥

(٣) كتاب البحث ص ١٢٤ الفقه والفقيه أبو القاسم البستي تحقيق ومقدمة وينشر في بيروت، وزاوية المحققين مشروحات الجليل، بغداد ط ١٩٠٩ م ص ٣٧

(٤) الحيوان، لير عثمان عمرو بن بحر الجاحظ تحقيق وشرح: عبد السلام محمد حارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، وكالاته مصر ط ٢، ١٣٢٤ هـ - ١٩٦٥ م، ٩/٦، والفهرست، ٨١/٦.

والجوابات في المعرفة^(١١). يضاف إلى ذلك بعض القول التي أوردتها القاضي عبد الجبار في «النفس» في معرض رده عليه بخصوص هذه المسألة. وهي غير كافية في نفس مدحبه في المعارف على جهة التثقيق والإحاطة، غير أنني سأجهد في التاليف بينها وسأبذل بناءً متأسفاً، بما يحتمل السياق الفني نحن فيه.

وقبل المضي من الملاحظة نشر إلى أنه لم يكن الوحيد من شيوخ المعتزلة الذين قالوا بهذا القول، بل يسبب أيضاً إلى ثمانية من أتباع التبريزي إذ إنه كان يقول في المعرفة إنها ضرورية^(١٢). وكان يقول: «لا يكون الإنسان بالثقة إلا بأن يقصر إلى علوم الدين، فمن اضطر إلى العلم بالله وبرسوله وكتبه، فالتكليف له لازم، والأمر عليه واجب، ومن ثم يقصر إلى ذلك وليس عليه تكليف، وهو بمنزلة الأطفال»^(١٣). وذكر له الشافعي كتاباً بعنوان «المعارضة»، وقد رد عليه بعض المعتزلة خاصة، ومنهم أبو موسى المرقري (ت ١٦٦٦)^(١٤) الذي وضع عليه كتاباً بعنوان «كتاب المعرفة على ثمانية»^(١٥).

سبق أن رأينا أن عامة المعتزلة يقولون بوجود النظر، مع حصرهم طرق معرفة الله تعالى فيه، ويقولون بحصول العلم عنه بطريق التوليد، وهو ما يجعل العلم مكتسباً لا ضرورياً. إن الملاحظ سيختلف المعتزلة في عامة هذه المسائل، ومن ذلك مسألة ستكون النفس، وقد سبق ذكر وجه فيها.

ومن ذلك أيضاً إشكاله القول، إذ يرى أنه لو كان العلم معلوماً عن النظر لما وقع اختلاف بين النظائر، ولما كان الواقع يختلف ذلك على بطلانه، وفي ذلك يقول: «إذا ثبت

(١١) نشرها المستشرق شاولي سلا، بمجلة المشرق، المجلد ٢٤، سنة ١٩٦٩ ثم نشرت مع فصول أخرى من رسالة أخرى تحت عنوان ما لم ينشر من شرف التباسط الفرد على المشقة والسائل والحوارات في المعارف تحقيق حاتم صالح الفضل، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، جمهورية العراق، ١٩٧٩. وهي النسخة التي اعتمدت عليها في هذا البحث.

(١٢) باب ذكر المنزلة من مقالات الإسلاميين للبخاري، ضمن فصل الاعتزال، وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد عبد الباقي، القومية للنشر، ١٩٧٤، ص ٧٣.

(١٣) كتاب مقالات الإسلاميين، ص ٤٨٧.

(١٤) سنن ترمذ.

(١٥) كتاب الفهرست، ٥٧٤/١.

أن العقلاء الناظرين في أصول الدين وفروعه يخطف حالهم... فيجب أن يدل ذلك على أن العلم في أنه لا يتولد عن النظر^(١٦).

ومن ذلك أيضًا مسألة الضرورة والطبع، وهي أصل الخلاف بينه وبين أصحابه؛ إذ إنه يرى أن العبد ليس له فعل إلا بالإرادة وأن كل ما يقع منه من الأعمال بعد الإرادة فهو بالطبع؛ يقول البلخي^(١٧): «ومما نفرد به القول بأن المعرفة طبع، وهي مع ذلك فعل للمعارف وليست بالضرورة له. وهو يوافق جماعة في أنه لا فعل للمعاد على الحقيقة إلا بالإرادة، ولكنه يقول في سائر الأعمال إنها تنسب إلى المعاد على أنها وقعت منهم طباعًا، وأنها وجبت بقرائنتهم»^(١٨).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجاحظ في مذهبه هذا قد تأثر بالفلسفة الطبيعية، وهو ما بينه الشهرستاني بقوله: «ومذهب الجاحظ هو مذهب طبع الفلاسفة، إلا أن المول منه وأصحابه إلى الطبيعيين منهم أكثر منه إلى الإلهيين»^(١٩).

وهو نفسه يؤكد على هذه القضية في كتاب الحيوان -الذي اعتبره أبو المظفر الأسفراييني «تمهيدًا للقول بشرورية المعارف»^(٢٠) بقول:

«وليس يكون المعكلم جامدًا لاقطار الكلام معكناً في الصناعة، يصلح للدراسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الذين في وزن الذي يحسن من كلام الفلاسفة. والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والمصيب هو الذي يجمع بين تطبيق التوحيد وإعطاء الطباع حقائقها من الأعمال...»^(٢١).

ومما سبق فإن الناظر بحسب الجاحظ - ليس له من فعله سوى إرادة النظر، والنظر نفسه

(١٦) لا يعني ما في العبارة من وكالة، لكن المقصود منها والجمع، وهو أن العلم لا يتولد عن النظر

(١٧) البلخي، النظر والمعارف ١٩٩/ ١٤٠ - ١٤١

(١٨) هو أبو القاسم الكشي

(١٩) باب ذكر المعززة من مقالات الأسفراييني البلخي، ص ٣٣.

(٢٠) الملل والنحل، ٦٦/١

(٢١) النصير في الدين، وسيز القرة الناجية من القرة اليكينة، ص ٢٧٧.

(٢٢) الحيوان، ١٣٤/٢

قد يقع الخطأ لذلك وقد يقع اختياراً^(١). أما ما يحدث بعد ذلك فلا يقع باختياره، وإنما بالطبع إن المعارف إذك تقع بالطبع والضرورة مباشرة عند النظر في الأكلة وهو ما يعني أن العلوم ضرورية غير مكتسبة، وذلك ما لم يقبله المعتزلة وغيرهما بل هو ما دعا بعض المعتزلة إلى تقصير كتب الجاهل في هذا الباب، ومن ذلك ما كتبه الجليلي، فيما ذكره القاضي عبد الجبار قائلاً: فوجد بلغ الشيخ أبو علي^(٢) رحمه الله، في تقصير كتابه في المعرفة، وشيخنا أبو هاشم^(٣) رحمه الله، في تقصير كتابه في الإلهام الخفية. وقد أورد الشيخ أبو عبد الله رحمه الله أكثر ذلك في كتاب العلوم^(٤). والقاضي عبد الجبار نفسه قد عقد فصلاً خاصاً في كتاب النظر والمعارف من المصنف سماه: الفصل في التطبيع على أبي عثمان رحمه الله^(٥).

وقد أئزم الجاسط، تبعاً لمصلحة هذا، بعدة لوازم منها: أنه لا يحتاج المكلف إلى بحث الأنبياء^(٦)، غير أنه لم يقل بهذا اللازم، بل أكد أن الله تعالى لا يكلف أسداً من البشر إلا بعد إزالة الجهد، وقطع العلم، وأن الناس لم يعرفوا الله إلا من قبل الرسل، ولم يعرفوه من قبل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والزيادة والنقصان^(٧)، أما الاستدلالات الكلامية فهي متأخرة في الزمن، غير متسرة للمصنف، بخلاف أحلام الرسل، فإنها متقدمة، ودلائلها

(١) المصنف، النظر والمعارف، ٣١٦/١٢.

(٢) أبو علي الجبلي، واسمه محمد بن عبد الوهاب بن سلام، توفي سنة ٢٠٠ هـ من معتزلة البصرة من الطائفة الثمانية من طوائف المعتزلة. وإليه انتهت هبة المعتزلة في زمانه، أحد من أبي بطروب السجلم واليهود، من أحمد أبو الحسن الأشعري، أوله خبره على نسي في كتبه، ثم نقل عنه. تذكر المصادر أنه كتباً كثيرة، منها: (كتاب المعرفة)، وقصص كتب الجاهل في المعرفة، ينظر باب ذكر المعتزلة وطوائفهم، ص ٧٨٠-٧٨١، والفهرست، ٦٠٦/١، وما بعدها.

(٣) أبو هاشم الجبلي، عبد السلام بن محمد، توفي سنة ٢٢١ هـ من الطائفة الثمانية من طوائف المعتزلة، قال القاضي: فكان أبو هاشم من أحسن الناس علماً وأطهرهم وجهة، مخالف والده في مسائل، وله نظرية في الأحوال تنسب إليه وقد ذكره بعض المعتزلة جداً. له من الكتب: (الفيض على أرسطاطاليس في الكون والفناء)، و(الطالع والفيض على الفلاس)، ينظر باب ذكر المعتزلة وطوائفهم، ص ٨٨-٩١، والفهرست، ٦٢٦/١-٦٢٧.

(٤) المصنف، النظر والمعارف، ٣٣٥/١٢.

(٥) نفسه، ٣١٦/١٢.

(٦) نفسه، ٣٢٩/١٢.

(٧) ما لم ينشر من تراث الجاهل المسائل والجهليات في المعرفة، ص ٣٦.

واصبحة، وشراعتها متجالية، وسلطانها قاهر، وريحاتها ظاهري^(١).

ثم يؤكد: «باعتقادنا على أصله في المعارف أن الناس يعرفون صدق الرسل ضرورة لا باكتساب، بمعنى أن هذه المعرفة تحصل لهم عند عملية أدلة الرسل، من غير اختيار، وإنما اتفق ضرورة بالطبع عند النظر في الآلة»^(٢).

لكن يؤرد هنا على الجاسط، إنكامل متعلق في طريق التفريق بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب، فيجب عند إجابة تزيل بعض اللبس والغموض عن هذا المذهب الذي يصعب تصوره؛ إذ نلاحظ ابتداءً أنه لو كانت المعارف ضرورة، لما احتاج الصبي إلى تعليم؛ بل ولهجت عليه المعارف صجوة لا يقدر على دفعها، ولا كبحها إلى الطوم مضطراً. إن الجاسط لا يقول بهذا القول -مع إلزامه به من قبل مخالفه- بل يقول إن هذه المعارف تصبح ضرورة لكن بعد «التجربة»، ومن ثم فإن مرحلة «المعارف الضرورية» لا تأتي إلا بعد مرحلة من «المعارف المكتسبة»؛ يكون المرء قد اكتسب بها ملكة يعرف بها الصديق من الكذاب ضرورة وطبعاً، وفي ذلك يقول^(٣):

«إذ قالوا: فنبهونا عن عاين النبي ﷺ وحجته، والحقني وحيلته. كيف يعلم صدق النبي من كذب المتنبئ وهو لم ينظر ولم يتفكر؟»

...

قلنا: إن لجواب البالغ قبل أن يهجم على دلالات الرسل يأتي على جميع ذلك. ولعمري إن لو كان مجموعها قبل المعرفة بهجاري وتصريف المهور وملكات الدنيا، والتجربة لتصرف أمورها، لما وصل إلى معرفة صدق النبي إلا بعد مقدمات كثيرة، وترتيبات منزلة؛ لأن مشاهد الشؤون إنما يضطره للمشاهدة لها إما كان قد جرب الدنيا، وعرف تصرفها وعادته قبل ذلك، ولو لم يكن جربها قبل ذلك حتى عرف متبهي قولها بفتح الإنسان وحيلته، وعرف المسكن من الممتنع، وما يسكن كونه بالافتقار مما لا يمكنه لما عرف ذلك

(١) نفسه، ص ٢٦

(٢) المعنى، النظر والمعارف - ١٢ / ٣١٦

(٣) «لم ينظر من ثبات الجاسط، المسائل والصوريات في المعرفة» ص ٣٦ - ٣٧.

إن الملاحظ -وأصحاب المعارف عمومًا- إذ يقولون بضرورة المعرفة بأنهم لا يعمومونها على كل أحد كما صورها مختلفوهم، وإنما في حق البالغ الذي سبق له أن اكتسب معارف وتجارب تمكنه من معرفة الحيل، والممكن والمستحيل، وبهذا التصير يصبح رأي الملاحظ أكثر مطولية مما يتلوه عنه مختلفوه.

من خلال كل ما سبق يظهر أن أصحاب المعارف لا يقولون بوجوب النظر، لكن هل ذلك يعني جواز التقليد؟ إن مفهوم المقلد في هذا السياق غير وارد، وذلك لأن أصحاب هذا المذهب قد جعلوا كل الناس عارفين بالله معرفة ضرورية، وعن ثم فلا حديث عندهم من التقليد أصلاً؛ إذ لا حاجة إليه.

• ثلثية مذهب الإبليس، وأمين هيئات من المعتزلة القائلين بالانحصار:

ينسب القول بجواز التقليد في أصول الدين إلى حكيم بارزغين من أعلام المعتزلة، وهذا أبو القاسم البجلي، المعروف بالكوفي من الطبقة الثامنة^(١)، وأبو إسحاق بن عياش من الطبقة العاشرة^(٢).

وإذا كان المعتزلة الموجهون للنظر قد أوجبوه تبعاً لما أصوله في مفهوم العلم عندهم، وهو المقتضي لسكون النفس، المولد عن النظر في الدليل، فإن أبا القاسم

(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن منصور البجلي، وهو من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، أصله من أبي الحسن النعماني، وهو ليس ببلد بالكلام والفقه، وعلم الأدب واسع السمعة في مناطق الشامي، وله مصنفات جليلة، منها كتاب الفوائد (١٠٠٠)، (هيون المسائل والجوابات) و(كيفية الاستدلال بالشاهد على المطلوب)، وكتاب التفسير الكبير للقرآن. ينشر سبب ذكر المعتزلة وطبقاتهم ص ٨٦، وما يطرحه كتاب القهرست ٦٦٢/١، وما يمتدح.

(٢) من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة، وهي طبقة التي تشتمل على فكر من أصل من أبي حنيفة وعمر هو في حياته أصل من أبي حنيفة النعماني، وأبي علي بن خنوف وأبي عبد الله البصري، وتعلم عليه القاضي عبد الجبار، وهو الذي درسنا عليه أولاً، وهو من تلامذة والبرج والمعلم على أحد طبقاته، وكان رجلاً إلى بطلان... وله كتاب في إجابة العسن وطعن طبعها السلام وفصلها، وكتب آخر حياته، وذكر له التميمي كتاب تفهيم كتاب أبي بكر أبو الحسن الأشعري في إصلاح البرهانية، ينظر: باب فكر المعتزلة وطبقاتهم ص ١٠١. كتاب القهرست، ٦٦٢/١

الكيمي اعتبر العلم إنما هو اعتقاد الشيء على ما هو به، ولو لم يكن من دليل. وفي ذلك يقول ابن الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ): «وقال بعض المتكلمين: إن بعضهم كُتِبَ العلم وهم أرباب النظر، وبعضهم كُتِبَ التقليد والظن وهم العوام والعبد، وكثير من التسوّل. وقد ذهب إلى هذا أبو إسحاق بن هياش وأبو القاسم الكيمي البليخي؛ إلا أنهما كتفوا تقليد الممتق دون المبطل، والظن الصائب دون الخطأ»^(١).

يظهر من نص ابن الملاحمي أنهما يكتفیان من العامي بتقليد الحق، ويعتبرانه علماً بخلال العلم الذي شرطه ما ذكرناه سابقاً، وهو ما قد يفهم منه أنهما يوافقان المعتزلة في مفهوم العلم. غير أن أبا القاسم البستي سيظل عن الكيمي ما يحارص هذا الفهم؛ ليؤكد أن اعتقاد الشيء على ما هو به - عند الكيمي - علم أيضاً، ولو لم يكن مفروضاً سيكون النفس، فيقول: «وذهب شيخنا أبو القاسم إلى أن المقلد للحق معلوم ومصيب، وربما قال: هذا المقلد كلفة العامي، وربما يسمى اعتقاد الشيء على ما هو به علماً، وإن لم يكن من دليل. ولا يحترسكون النفس في باب العلم، وإنما يهبر عن العلم باليقين أو بوثوقه من دليل»^(٢).

وهو ما يقطع به أبو رشيد النيسابوري (ت ٦١٤هـ)^(٣) من أصحاب الفاضلي عبد الجبار. في قوله: «ذهب أبو القاسم إلى أن الاعتقاد الذي هو تقليد، يكون علماً إذا كان معتقده على ما هو به. وعند شيخنا كلهم أنه لا يكون علماً، والذي يدل على صحة ما قلناه: أن الاعتقاد الذي وقع على سبيل التقليد لا يقتضي سكون

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٣٥.

(٢) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٣-٣٢.

(٣) أبو رشيد محمد النيسابوري، من الطريقة الخفية عشرة من طبقات المعتزلة، وهم أصحاب الفاضلي عبد الجبار، عرس على الفاضلي، ثم فكتت الدراسة إليه بسفحة توفي سنة ٦١٤هـ بمطبعة الري. ينظر بعب فكر المعتزلة ويطبقهم، ص ١١٤.

العصر، لماذا لم يقتض ^(١) سكوت النفس لم يجوز أن يكون حلاً ^(٢).

فظهر بذلك أن البليغي يتخالف المعتزلة، بناءً على مفهومه للعلم، فإذا كان التقليد عند المعتزلة لا يرقى إلى العلم وإن كان اعتقاداً مطابقاً للواقع، بناءً على شرطهم سكوت النفس في حد العلم، فإن البليغي ذهب إلى أن «اعتقاد الشيء» على ما هو به، علم، ومن ثم إذا كان التقليد تقليداً للحق فإنه علم أيضاً، ومن ثم كان جائزاً، وهو ما يخرج العامة من تكليفهم بالنظر، فظهر بذلك أن مرد الخلاف هو الخلاف المفهومي.

وفي السياق ذاته يمكن القول إن البليغي يرى أن الإيمان الجبلي كالب، وأن المكلف «كلما ورد عليه شيء مما جرى فيه الاختلاف اعتقد أنه وافق الجملة مما ورد عليه فهو صحيح، وما عانها ونقضها فهو باطل» ^(٣)، وقد ذكر جملة الاعتقاد الواجب في حلق المكلف، ثم قال: «وعليه بحمد الله عامتنا وأهل بوندنا وقرابنا وأجيالنا المشغولين بمصالحاتهم وسرورهم وزرعهم منا، بل عليه جميع أهل ملتنا، ما خلا بينهم وبين ما عليه فطريتهم ولم يورد عليهم الشك والأغاليط» ^(٤).

وفي حالة ما ورد عاظم بالشك والجبر على المكلف المظالم الذي على جملة الدين، يشير أبو القاسم البليغي في كتابه المقالات إلى رأيين مختلفين في الموضوع ^(٥)، الأول، وجوب النظر لشيء ذلك بسجدة ودليل. والثاني: عدم وجوب ذلك عليهم، ومع أن البليغي لم يصرح بالمختار من الرأيين فإن الثاني مشتق مع مذهبه.

ذلك ما يتعلق بلأبي القاسم الكمي، أما ما يتعلق بلأبي إسحاق بن حياش فلم ألق على ما يوضح موقفه.

(١) في الطبع: يقتضي.

(٢) المسائل في الخلاف بين الشيعة واليهود، أبو رشيد البليغي، مطبوع وتقديم: حسن زاهد وروسان السب، معهد الأبحاث القومي، طرابلس - لبنان، ط ١٩٩١م، ص ٢٠٢.

(٣) كتاب المقالات ومع هرون المقل والمجريات، ص ٧٢.

(٤) نفسه، ص ٧٤.

(٥) نفسه، ص ٣٩٤.

للمطالع الأثافي: موقف الفزائي ونحن حزم عن التقليد في أصول الدين:

كما اشتهر عن أبي إسحاق بن عمار، ولقي القاسم الكشي، عروجهما من المنعبد في هذه المسألة، فقد اشتهر عن رجلين من الأثافرة ذلك أيضاً، وهما: أبو جعفر السستاني^(١)، وأبو حامد المزني^(٢).

بغالب إثنى هذين الثقلين حكم أكثر من مطع آخر، هو ابن حزم الظاهري^(٣)، الذي اشتهر عنه ذم التقليد وتحريمه، مع وقفه في الوقت نفسه موقف المتكلمين الموجهين للنظر، وهو ما يشكل تعارضاً في الظاهر، كان لا بد لنا من وقفه.

وهنا أشير إلى أن موقف أبي جعفر السستاني من التقليد إنما يحكى عنه، وليس يوجد في كتابه دليلان من أصول الإيمان تخصص لهذه المسألة بالذكر، لذلك اكتفيت ببيان موقف الفزائي وموقف ابن حزم.

أولاً: موقف الفزائي من التقليد في أصول الدين:

تعد مسألة التقليد من المسائل التي يختلف فيها الفزائي أصحابه الأثافرة، وقد تكلم عنها بألفاظ عديدة غير قابلة للتأويل، بل أتت رسالة خاصة في الموضوع سماها «إلجام المولم عن علم الكلام»، كما صرح بذلك في كتاب «الاقتضاء»، ومرد خلاصه للمطالع -ليها بطهر- إنما هو وارجع إلى زاوية النظر التي تطلق منها فإن جمهور المعتزلة والأثافرة ومن

(١) ذكره ابن حبان في الطبقة الثالثة ممن لم يصب أصحاب أصحاب في العصر الأثافي، فتمسك على أبيه الفزائي، وتوفي سنة ١٤٤ هـ. يظهر تعيين كتابه الطبري، ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) محمد بن محمد أبو حامد الفزائي من الطبقة الخامسة من طبقات الأثافرة، درس على أبي المعالي الحسيني بن بابويه، أصولي متكلم فقيه، جمع بين علم الظاهر وعلم الباطن، مقتس في كثير من الطرق له كتب كثيرة، منها: «الاقتضاء في الاعتقاد» و«الوصول للفرقة» و«المستخرج في أصول الفقه» و«الموسم» و«التبديل في الصلوة» و«بيان المطع» و«الاسماء وطرق الفقه». توفي سنة ١١٠ هـ. يظهر تعيين كتابه الطبري، ص ٢٥٤، وما بعدها.

(٣) أبو محمد حمي بن أحمد بن محمد بن حزم، حافظ عليه أصولي متكلم فقيه، عصره الطبري المتعبد، ولد بقرطبة سنة ٣٩٤ هـ. له من الكتب «الإلجام إلى فهم الخصائص» و«المجلد» و«الإحكام لأصول الأحكام» و«الفصل في الطل والتعليل» و«الرد على من كفر المسلمين من المغول» و«الترتيب لحد المتعلق». توفي سنة ٤٥٦ هـ. يظهر: سير أعلام النبلاء ١/ ١٨٨، ١٨٩.

وافهم في هذا المسألة أسسوا القول بوجوب النظر، ومنع التغليب، بناءً على الخوف من ترك النظر، بل نظروا إلى المسألة بنظر العقل المجرد أكثر من نظرهم إلى واقع الشرع وتعامل الشارع مع العامة^(١)، ثم بحثوا في أدلة الشرع مما يزكي ملعبهم، وما خالفهم من ذلك أولو. وخلافاً لذلك فإن الغزالي في تحليله للمسألة لم يفتك عن مراعاة حدود إمكانيات العامة، وماك القول بوجوب النظر عليهم، مستقياً إلى الشرع ابتداءً، وتضميل ذلك فيما يأتي.

○ كفاية التكليف في أسس الشريعة عند الغزالي

من الأخطاء التي فُروها عامة المتكلمين، وهي سبب الخلط، حصر طرق معرفة الله تعالى في طريق واحد هو النظر، فقالوا:

«معرفة الله واجبة».

«ولا طريق إلى ذلك إلا بالنظر».

«ومن فإن النظر واجبة».

ولذلك لم يجعلوا التغليب طريقاً من طرق المعرفة، وهو ما جعلهم يفترون بعدم صحة الاكتفاء به.

يقول أبو عبد الله السنوسي (ت ٨٩٥هـ)^(٢) من المتأخرين: «الذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة: كالشيخ الأعمري والأستاذ القفاري وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في المقامات النبوية، وهو الحق الذي لا شك فيه»^(٣).

(١) سألني شرح ذلك عند ذكر موقف أبي حزم قريظة.

(٢) محمد بن يوسف بن عمرو بن تميم على نظم على تشفير علماء عصره وشرح به الطب (٢) من المصاحف حيدر في العلوم الشرعية والتقليد ولد سنة ٨٨٢هـ وتوفي ببلد سنة ٩٩٥هـ له عدة مصنفات، أكثرها في العقيدة وسألني فذكر بعضاً في مطبوعته: كفتية المحتاج لمعرفة من ليس في الدنيا، أحمد بابا التبركي، نج. محمد مطبع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المطبعة (المعربة)، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ٢٠٠٩ - ٢٠٠٧.

(٣) شرح السنوسية الكبرى، أبو عبد الله السنوسي، تكميل وتعليق. عبد الفتاح عبد الله بركة، غير انقضى، الكويت، ط. ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص ٢٧.

ونفرض فننظر من صحة هذه النسبة إلى جميع من نسب إليهم هذا الرأي، وثأكله
أنه الحق الذي لا شك فيه، فإن النزالي يصرح ببعض ذلك قطعاً فيقول في الاقتصاد: «ولا
يمرتك ما يهول به من عظم صناعة الكلام من أنه الأصل، والتفه فرع له فإنها كلمة حق،
ولكنها غير مألوفة في هذا المقام، فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق المجزئ، وذلك
الحاصل بالتقليد، والحاجة إلى البرهان وتفتق الجدل نادراً»^(١).

ويؤكد في فصل التفرة فيقول: «والحق الصريح أن كل من اعتقد ما جاء به الرسول ﷺ
والعمل عليه القرون اعتقاداً جائزاً فهو مؤمن وإن لم يعرف أدلته، بل الإيمان المستند من
الدليل الكلامي ضعيف جداً مشرف على التزاول بكل شبهة، بل الإيمان التواسع لإيمان العوام
الحاصل في قلوبهم في القضا بتواتر الصماح، أو الحاصل بعد البلوغ بقرائن أحوال لا يمكن
التصير عنها، وتعام تأكده بلزوم العبادة والتفكير...»^(٢).

وهو ما يفرض عليه أصحاب النظر، يدعوى أن الاحتقاد وإن طابق الواقع بالتقليد،
فإنه ليس علماً بل هو من جنس الجهول، وقد ذكر النزالي هذا الاحتراض فقال:

للملك لقول: لا أشكر حصول التصديق الجازم في قلوب العوام لهذه الأسباب، ولكن
ليس ذلك من المعرفة في شيء، وقد كلف الناس المعرفة الحقيقية دون اعتقاد هو من جنس
الجهول الذي لا يتميز به الباطل من الحق. فالجواب أن هذا خطأ ممن ذهب إليه، بل سماعة
الخلق في أن يعتقدوا الشيء على ما هو عليه اعتقاداً جائزاً»^(٣).

والنزالي كما أسلفنا يستند إلى واقع الشرع المتواتر المنهك للقطع في هذه القضية،
مسنداً بتعامل النبي ﷺ مع حشوي الإسلام من الممات وقد مير من ذلك في إلهام العوام
بقوله: «من اعتقد حقيقة الحق في الله وبعثه وكتبه ورواه واليوم الآخر على ما هو عليه،

(١) الاقتصاد في الاحتقاد أبو حامد القرطبي، حُني به أس محمد حنبلان الشافعي، دار الصحاح، بيروت
لبنان ط ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م. ص ٧٩.

(٢) فصل التفرة في الإسلام والاعتقاد أبو حامد القرطبي، تصح ورواه سيبويه، مكتبة مطبوع، دار
النشر المنيرية، الدار البيضاء ١٩٨٢. ص ٣٦.

(٣) إلهام العوام من علم الكلام، أبو حامد القرطبي، طبع مطبوعاً وعاصم الفلافة، تصح نسخة لرهف
المرمدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م. ص ٢٦٧.

هو سعيد، وإن لم يكن ذلك بدليل محرر كلامي. ولم يكلف الله عباده إلا ذلك، وذلك معلوم على القطع بجسلة أخبار متواترة من رسول الله ﷺ في مولود الأعراب عليه، وعرضه الإيمان عليهم، وقبولهم ذلك، وانصرانهم إلى رحمة الإيل والمواشي من غير تكليف لزام المتكبر في المحجزة ووجه دلائله، والتفكر في حدوث العالم وإثبات الصانع...^(١٢)

ويقول في الاقتصاد: فوجدنا ما علم ضرورة من مجاري أحواله في تركيبة إيمان من سبق من أجلات العرب إلى تصديقه لا يبحث ولا يبرهانه بل بمجرد قربة ومعينة سبقت إلى قلوبهم، ففادتها إلى الإذعان للحق والالتفات للتصدق، فهو لاه مؤمنون حقاً.^(١٣)

○ الخوف من الضرر على العقل عند الفزائي

رأينا في التمهيد لهذا الباب أن من يراعى إيجاب النظر عند أصحاب النظر - الخوف من الضرر الحاصل على العقل؛ إذ العقل عندهم عرضة للشك والتشكيك؛ ومن لم وجب عليه بمجرد البلوغ تحصين اعتقاده بالنظر العقلي.

والفزائي أيضاً يستحضر إمكان حصول هذا الضرر على العقلي فيقول: ثم لا يعد أن يور مبتدع ويتصدى لأفواه أهل الحق بلإغابة الغيب عليهم، فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف؛ ويحاول إضواءه بالتطبيع، ولا يمكن ذلك إلا بالعلم^(١٤). ومع ذلك فإنه لا يوجب النظر العقلي على العقلي كما أوجه أولئك، ولا يجعل العامة صفواً واحداً، بل ينظر في واقعهم ومراتب عقولهم ومعارفهم، وهو أمر خفى عنه من سبقه، ولذلك يكون الفزائي - لي نظري - أكثر دقة وتحققاً في معالجة هذا الموضوع. وهو ما يبيته بقوله عن الفقرة الثالثة من أصناف الناس:

اطاعة انحطوا الحق تقليداً وسماعة، ولكن خصوا في التمرد بذلك، وخطئة، اتجهوا من أنفسهم للإشكالات شككهم في عقائدهم، وزلزلت طينتهم أو فرح سمعهم

(١٢) نفس، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

(١٣) الاقتصاد في الاختلاف، ص ٧٤.

(١٤) الاقتصاد في الاختلاف، ص ٧٨.

شبهة من الشبه، وجعلت في صلواتهم.

فهؤلاء يجب الخلط بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإزالة شكوكهم بما
أمكن من الكلام المقبول عندهم، ولو بمجرد استبعاد تقييد، أو تلاوة آية، أو رواية حديث،
أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالقبول.

فلما زال شكك بذلك القبول.. فلا ينبغي أن يشاك بالآلة المحررة على مراسم الجدل؛
لأن ذلك وما يفتح عليه ليرى أكثر من الإشكالات.

فإن كان ذلك لما لم يقم إلا كلام يصير على معك المنطق.. نعت ذلك ويجوز أن
يشاك بالعليل الحقيقي، وذلك على حسب الحاجة، وفي موضع الإشكال على الخصوص^(١).

إن الغزالي في هذا المسألة - يستدل إلى مرحلة ماك العاصي إذا كلف بالنظر؛ إذ يرى أنه
لا ينبغي أن يعالج ضرر بما قد يؤول إلى ضرر أشد منه؛ إذ كما يخشى على العاصي من الضرر
بترك النظر، فإنه يخشى عليه بالنظر ضرر أكبر من الأول؛ وذلك لأن «حقول العوام لا تسع
للحول المعقولات، ولا إسماعيتهم باللسان تسع لهم توسيمات العرب في الاستعارات»^(٢)،
من جهة. ومن جهة أخرى فإنه إذا نليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الإشكالات
وحلها.. لم يؤمن أن تعلق بأنهم مشككة من المشكلات، وتستولي عليها، ولا تمنح عنها
بما يذكر من طرق التحل^(٣).

وبذلك يخصص الغزالي إلى إجمال العوام من علم الكلام، ويكفي منهم في هذا
المقام بالاستعداد الجازم المطابق للحق، ولو بطريق التخليد.

• موقفه من حزم من التخليد في أصول الدين

كان الأولى بنا أن تبدأ بموقف ابن حزم قبل الغزالي لسبقه الزماني، وإنما بدأنا بالمرزالي
إدراكاً لمواقف المتكلمين من أصحابه؛ ليظهر خلافه إليهم.

(١) الاقتصاد في الاحتجاج ص ٧٦.

(٢) نفسه ص ١٢٢.

(٣) نفسه ص ٧٤.

إن ما يمكن ملاحظته ابتداءً في موقف ابن حزم، هو ذلك التوافق المنهجي والمعمري بينه وبين العراقي، لكن ما يميز موقف ابن حزم هو تخصيصه في عقد موقف أصحاب النظر، وبالمخصوص، الإشارة مع التركيز على الجانب المفهومي للمصطلحات الواردة في هذا الباب؛ ولهما يأتي تفصيل ذلك:

○ مفهوم التقليد عند ابن حزم:

يلعب ابن حزم إلى المنع من التقليد وشدد النكير على المقلدين، وهو ما يجعله متفقاً مع المانحين من التقليد من هذه الجهة. غير أنه لا يقول بوجود النظر والاستدلال، وهو ما يجعله منازعاً لأصحاب النظر. فهل يعد ذلك تناقضاً منه؟ أم إن هذا الاتفاق لم يقع على محل واحد؟

يمكن القول بأطمئنان إنه لا تناقض في القول ابن حزم، ومرجع هذا التماثل الظاهر إنما هو إلى مفهوم «التقليد».

فإذا كان القاضي عبد الجبار يعتبر: «التقليد هو قول قول الغير من غير أن يطلبه بحجة رتبة حتى جعله كإفلاحة في عتقه»^(٦١). ومن ثم اعتبر أن اتباع الرسول ﷺ من غير التوقف على معجزاته، تقليد أبش^(٦٢).

وهو ما صرح به الجويني حين اعتبر أن فمن يتولى من الشبهات إلى قول قوله عليه السلام فهو مقلد تحقياً^(٦٣).

لذا كان هذا هو مفهوم التقليد عندهم، فإن ابن حزم سيرفقه، وبين أنهم وضعوا هذا التعريف في غير موضعه، مؤكداً أن المقلد من تبع من لم يفكره الله تعالى بإفلاحة فخطئهم بهم بدم التقليد، وصح أنهم وضعوه في غير موضعه، ولوقوا اسم التقليد على ما ليس تقليداً^(٦٤).

(٦١) شرح الأصول الخمسة، ص ٦١

(٦٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٣.

(٦٣) الأبرار في أصول الفقه، ١/١٣٥٨.

(٦٤) الفصل في المنال والأصوات والنحل، ليس حزم، دار الجيل بيروت. تح. محمد إبراهيم نصر، وميد لمحمي حمزة، ٢٩/٢.

ومن ثم يصبح مفهوم التقليد عند ابن حزم أصح من التقليد عندهم؛ فإذا كان التقليد عند القاضي عبد الجبار هو قول قول الخير من غير حجة، فإن التقليد عند ابن حزم يصبح هو قبول قول من دون الرسول ﷺ، وفي ذلك يقول:

«وإنما التقليد أن يأخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله به وجعل اتباعه خطأ، ولا يأخذ قوله، بل حرم علينا ذلك ونهانا عنه»^(١). ويقول: «اتباع الأئمة والكبراء وكل من دون رسول الله ﷺ فهو من التقليد المحرم، المعلوم فاحله خطأ»^(٢).

وبذلك يحل اعتبار الصحابة الذين آمنوا بالرسول ﷺ من غير مطالبته بحجة ملتبس.

○ مفهوم العلم عند ابن حزم:

سبق أن رأينا من قبل - تعريف المعتزلة للعلم، وتبنيهم على شروطه، وتأكيدهم أن العلم اليقيني المطلوب في باب الدينات، إنما يقع من النظر في الدليل بطريق التوليد. وابن حزم يناقض الأئمة - خصوصاً في هذه المسألة - غير أنه لما كان التوافق بين المعتزلة والأئمة حاصلًا من حيث الجملة - في هذا الباب، أمكن اعتبار نقد ابن حزم موجهًا لهم جميعًا.

يذكر ابن حزم أولاً الرأي المخالف فيقول: «ولما قولهم: ما لم يكن علمًا فهو ذلك وظن، والعلم هو احتضاد الشيء على ما هو به من ضرورة أو استدلال. قالوا: والدينات لا تعرف صحتها بالحواس ولا بضرورة العقل، فيصح أنه لا تعرف صحتها إلا بالاستدلال فإن لم يستدل المرء فليس علمًا، وإذا لم يكن علمًا فهو جهل شكك أو ظن، وإذا كان لا يعلم الدين فهو كافر»^(٣).

(١) الفصل في المظن والأمر، والمجلد ٦٨/٤.

(٢) نفسه ٦٩/٤.

(٣) الفصل في المظن والأمر، والمجلد ٧٢/٤.

ثم يجميه فقلنا:

قال أبو محمد: فهذا ليس كما قالوا؛ لأنهم قضا قضية بالغة فلسفة بنوا عليها هذا الاستدلال، وهو العلمهم في حد العلم قولهم: «عن ضرورة واستدلال»، فهذه ريادة فاسدة لا موافقهم عليها، ولا جاد بصحتها قرآنه ولا مستند ولا إجماع ولا لغة ولا طبيعة، ولا حد صاحب.

وحد العلم على الحقيقة: أنه اعتقاد الشيء على ما هو به، فلفظ نكل من اعتقد شيئا ما على ما هو به، ولم يتأمله شك فيه فهو عالم به، وسواء كان عن ضرورة حس، أو عن بديهة عقل، أو عن برهان استدلال، أو عن تيسير الله عز وجل له، وخلقه لذلك المعتقد في قلبه ولا مزيد^(١).

ويقول أيضا: «وإنما قولهم: إن الله تعالى كوجب العلم به، نعم. وإنما قولهم: والعالم لا يكون إلا عن استدلال، فوله من الدعوى الكافية التي أبطلناها آنفا، وأول بطلانها أنها دعوى بلا برهان^(٢)».

وبذلك يظهر أن ابن حزم راجع مفهوم العلم، ويحصر فيه مجرد حظاظة الشيء للواقع، بأي طريق كان، من غير حصره في النظر والاستدلال، وهو ما يشبه موقف أبي القاسم الكمي الذي رأيناه سابقا.

والشيء نفسه نجده عند ابن حزم فيما يخص مفهوم المعرفة، فإنه يعتبر المعرفة والعلم، واعتقاد الحق، شيئا واحدا، وفي ذلك يقول: «لم يفرخ الله تعالى على الناس قط إلا الإقرار بالشيء بدعوة الإسلام واعتقاد تطبيقها بقولهم قطعا وأما المعرفة التي لا تكون إلا برهان فما كلّفوها قط».

وإنما من عبر عن صحة الاعتقاد بالمعرفة، فإن الجواب عن هذا دعوى استعمال الألفاظ المشتركة التي استعملها أس الفلاس. لكن نقول لك: إن كنت تعبر بالمعرفة عن صحة الاعتقاد للحزب فلنأس مكلّفون بذلك. وإن كنت تعني بتلك المعرفة العلم المتعدد

(١) نفسه ٤ / ٧٢.

(٢) نفسه ٤ / ٧٣.

عن اليرهاد فما كلف الناس قط هناك^(١).

يظهر، إنَّه، أنَّ ابن حزم يشدد على ضرورة مراجعة هذه المصطلحات والمعاهيم؛ إذ إن عدم تحريرها أسَّس الهُلام، وبنار الاختلاف. وهو في تحريره لتلك المحنود، ولمسألة التقليد، صومًا، قد تعلَّق مما سيطلق منه الغزالي من بعده -كما ذكرنا سابقًا-، مستندًا إلى تعامل الشارع مع العامة في هذا الباب، مستدلًا بالتواتر على منهجه في قبول إيمان من آمن به، ولو من غير أنَّ يطالبه بحجة على نيته، وهو ما عبر عنه في رسالة البيان عن حقيقة الإيمان بقوله:

وأما قولك لي: إنَّ الرسول عليه السلام لم يقتصر على دعوته فيما دعا إليه ولا رضي ممن للدهم فكانهم غير محقق، بل ما اقتصر قط عليه السلام إلا على دعائه فقط، إلا من طالبه بأنَّه، فحيث أنَّه بها. وأما من لم يطالبه^(٢) بها فما قال له عليه السلام قط، لا تؤمن حتى ترى آية، وما زال عليه السلام راضيًا ممن اتبعه ورضي به، وإن لم يطالبه بدليل...^(٣)

ويؤكد ذلك فيقول: فوثَّقت فيما قلت لك من دعاء النبي ﷺ الناس كلهم، لهور برهان ضروري، منقول نقل الكواشف، لا يثبث فيه مسلم موحد ولا ملحد في أنه عليه السلام لم يقل لأحد دعاه إلى الإسلام: لا تسلم حتى تستدل. وهذا كتبه إلى كسرى وقيسر والملوك، وذكر رساله إلى البلاى ما في شيء منها ولا في بعثه وغزواته لإيجاب استدلال^(٤).

وبهذه النصيب يظهر خلاله للقاضي عبد الجبار والجويزي الذين اشترطا في الإيمان بالنبي ﷺ ظهور المَلم الممجز ليخرج عن التقليد.

(١) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان ضمن رسائل ابن حزم، ج١ - إحياء عيسى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط ٢ - ١٩٨٧ م. ٢٣ / ١٩٥

(٢) في المطبوع عليه.

(٣) رسالة البيان عن حقيقة الإيمان ضمن رسائل ابن حزم، ٢٣ / ١٩٦.

(٤) نفسه، ٢٣ / ٢٠

٥ حكم النظر عند ابن حزم:

وأما من قبل أن جمهور المتكلمين قد ذهبوا إلى إيجاب النظر، بالحقول والسمع، واستدلوا لذلك بالأدلة الأربعة، غير أن ابن حزم يرد استدلالهم بالقرآن، معتبراً أن الأمر بالنظر في القرآن أمران:

١- أمر إيجابي

وهو أمر موجه إلى الكفار خاصة؛ إذ هم المطالبون بالحجة على كفرهم، والبرهان على ما ذهبوا إليه، وفي ذلك يقول ابن حزم: «وإنما كلف الله تعالى الزمان بالبرهان إن كانوا صادقين - يعني الكفار - المخالفين لما جاء به محمد ^(ص)، ويقول: «من كان من الناس تنازعه نفسه إلى البرهان، ولا تستقر نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله ^(ص) حتى يسمع الدلائل فهذا فرض عليه طلب الدلائل... فهذا قسم وهم الأقل من الناس ^(١)». ومن ثم لأن من آمن واعتقد الحق من غير نظر واستدلال لا يكون مطالباً بهما إيجاباً، وإنما استصحاباً.

٢- أمر استصحابي

وهو الأمر المتعلق بالمؤمنين؛ إذ يعتبر ابن حزم أن الآيات الواردة في القرآن بصيغة الأمر بالقرآن، لا يقصد بها الأمر الحثي، وإنما صرح الأمر فيها بمرج الحضر، المفيد للنسب، وقد ذكر هذه التفسير في عدة مواضع منها: قوله: «فولكن الله تعالى ذكر الاستدلال وحضر عليه، ونحن لا ننكر الاستدلال، بل هو فعل حسن، مندوب إليه، مخصوص عليه كل من أطاعه». وإنما ننكر كونه فرضاً على كل أحد لا يصح إسلام أحد دونه هذا هو الباطل المحض ^(٢).

وهو ما يؤكد في نص آخر:

«وتأمل القرآن كله لا تجد فيه إلا الحضر على البحث لا على إيجابه كنية، وإنما تجد فيه ذم المضيق إذا وافق الباطل غلط، فهاهنا ذم الله تعالى اتباع الآباء والسادة والكبراء

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ١/ ٦٦

(٢) ص ٧٠ / ٢

(٣) ص ٧٢ / ٢

والأخبار، وهنا قدّم الله على كل حال - ولما إذا وافق الحق فقد قال الله عز وجل ﴿وَالَّذِينَ
عَاتَبْتُمَا وَأَكْبَرْتُمَا فَبَيِّنُوا لِي مَا كُنْتُمَا تَعْلَمَانِ﴾ (النور: ٢٦) وأمر الله تعالى باتباع ما
أجمع عليه أولو الأمر منا بخلاف أولي الأمر إذا اعتقوا فيها جاءت النصوص، ولا مدخل
للنظر على ما جاء به كلام الله تعالى^(١).

قلت: قد تبعت جيل (نظري) في القرآن الكريم بجميع اشتغالاته، وقد وجدت أنه
ورد في القرآن الكريم مائة وثماني وعشرين مرة منها سبع وتسعون مرة في السور المكية،
وتسبع وعشرون في السور المدنية، لم يتبع الصيغ الخاصة بالدلالة على التضرع أو الاعتبار
وجدت أنها وردت ثلاثاً وأربعين مرة منها أربع وثلاثون في السور المكية، وتسع لفظ في
السور المدنية^(٢)، وهو ما يدل على أن الدعوة إلى النظر كانت موجهة في العام لأهل البيت إلى
التكفير بمكة التي هي مرحلة جدل ومناظرة إذ كما هو معلوم فإن القرآن المبكي لأهل البيت
للتكفار، ودعوة إلى الإيمان بخلاف المدني الذي هو في أغلبه تشريعات للمؤمنين، وهو ما
يلكّد موقف ابن حزم من إيجاب النظر على التكفير واستحبابه للمسلمين.

من خلال ما سبق يتبين أن ابن حزم يرى أن النظر غير واجب، وأن التقليد - الذي أنكره
المفكلمون - كافي في صحة الإيمان خاصة أن هذا حال أغلب الناس، بخلاف أصحاب
الاستدلال فإنهم الأئمة، وفي ذلك يقول:

والقسم الثاني: لمن استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله ﷺ وسكن قلبه
إلى الإيمان، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل توفيقاً من الله عز وجل له، وتيسيراً لما خلق
له من الخير والحسن، فهو لا يحتاجون إلى برهان ولا إلى تكليف استدلال، هؤلاء هم
جمهور الناس من السلف والسامع والمفتي، والصانع، والأكرام، والعلماء وأصحاب الأئمة

(١) رسالة البيان من حقيقة الإيمان فمن رسائل ابن حزم ١٩٢/٢.

(٢) ينظر فاضل ذلك في الجداول المصنفة والبحث.

(٣) الهجرة والمكافاة والبراءة أسهل وأبعد وهو المفسر، ولا أدرك جميع آثار، وهو الذي يحرث الأرض ينظر
مجمع ما ليس الفناء ليس فارس، حج، عبد السلام محمد حارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، ١/
١٢٦ الفهرس السبعة من ٣٤٤.

الذين يملكون الكلام والجهد والعماء في الدين^(١) إذ إن في تكليفهم ذلك ما قد يجلب عليه ضرراً كما أنه في حق بعضهم من تكليف ما لا يطاق.

بيانه على كل ذلك يرى ابن حزم أن المصلحة وقد سماهم أهل الجول: يجرهم بالعقد والإقرار بأن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله ﷺ وأن كل ما جاء به محمد حق، فهذا لحرم دعاؤهم، ويكونون مسلمين، ثم يملكون تفسير هذه الجملة^(٢).

والخلاصة أن ابن حزم ينكر على المتكلمين اصطلاحاتهم في هذا الباب، ويرفض مقتضاياتها، ومن ذلك إنكاره لمفهوم التقليد، والعلم، والمعرفة، كما وضعوه. ومن ذلك أيضاً تصحيحه لهذه المصاعب ليخلص إلى أن التقليد إنما هو اتباع من دون الرسول ﷺ بلا حجة، وأن العلم إنما هو اعتقاد الحق فقط، بأي طريق كان، وهو ما نتج عنه رفضه أهلة المتكلمين العقلية في إيجاب النظر، والمقابل إنكاره استدلالاً لانهم السجدة، معتبراً أن الأمر الموجه إلى المؤمنين إنما هو حضي واستجاب، لا فرض وإيجاب.

(١) الفصل في السلل والأمراد والفصل ٧٠/٤

(٢) الأمران هما يجب اعتقادهما من حزم، تحريم الحق التركيفي، فو ليس حزم، ط ١٢٠، ١٢٠٩ هـ. ص ٥٧٧.

خلاصة الفصل الأول:

مما سبق يمكن القول:

إن الجميع متفق على أن أصول الدين مما ينبغي أن يستند إلى العلم، غير أن البعض جعل من شروط ذلك العلم، قياسه على النظر والاستدلال، فكان بذلك أن أوجب النظر على كل مكلف لتصح له المعرفة، ومن ثم قال بضاد التقليد، هؤلاء جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، على اختلافات بينهم في التفصيل.

وبالمقابل عرّف البعض العلم باعتقاد الحق فقط، ولو كان بطريق التقليد، ومن ثم ذهب إلى جواز في أصول الدين، ومن هؤلاء أبو القاسم الكمي وأبو إسحاق بن عمار من المعتزلة، وأبو جعفر السمائي وأبو حامد الغزالي من الأشاعرة، وابن حزم من الظاهرية. وهكذا من هؤلاء وهؤلاء ذهب أصحاب المعارف إلى القول بضرورة المعرفة، ومن ثم لم يقولوا لا بوجوب النظر، ولا بجواز التقليد.

وبه يظهر أن الخلاف الكلامي في مسألة التقليد في أصول الدين راجع بالأساس إلى الخلاف المفهومي المتعلق بالمصطلحات الواردة في هذا الباب.

وقد كان لهذا الخلاف عدة آثار في واقع الفقه والملة، فكان لا بد لنا من عرض أهمها، وهو مقصود الفصل الثاني.

الفصل الثاني:

آثار الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين:

- تمهيد:

○ المبحث الأول: الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين - وأثره في الخلاف في حكم إيمان المكلف:

- المطلب الأول: موقف المسترشد من إيمان المكلف.
- المطلب الثاني: موقف المكلف من إيمان المكلف.

○ المبحث الثاني: أثر الخلاف الكلامي في حكم التقليد في أصول الدين - في واقع الناس وواقع المكلف:

- المطلب الأول: أثر الخلاف الكلامي في التقليد في واقع الناس. أو تأثير المكلف بين التطهير والتنزيه.
- المطلب الثاني: أثر الخلاف الكلامي في التقليد في علم الكلام.

تمهيد

إن الخلاف الذي وليناه سابقاً في حكم التقليد لم يبق قاصراً بل تعدى إلى خلاف آخر في حكم إيمان المقلد الذي يشكل جمهور المجتمع، وهو ما نتج عنه أقوال مختلفة مضطربة في حكم العاصي المقلد، بين التكفير والضيق والعقر. ثم تعدى هذا التنظير الذي يقول بتكفير المقلد من قبل البعض - إلى محاولة تبرئته وإثباته عملاً ذلك ما نتج اضطراباً، كان لا بد من البحث عن حلوله التي تجلت نظرياً في إعطاء معنى أكثر لمفهوم التكفير المتعلق بالمقلد، وحملته في ظهور مصنفات موجهة إلى العامة وخاصة للخروج بها من التقليد.

بذلك جاء هذا الفصل في بحثين، يمتثلان بنوع من التفصيل تلك الأثار الناتجة من الخلاف الكلامي السابق في حكمي النظر والتقليد.

المبحث الأول:

المخلاف الكلامي - في حكم التقليد في أصول الدين - وأثره في المخلاف في حكم إيمان التقليد

يمكن القول إجمالاً إن المخلاف بين المجوزين للتقليد والممانين منه كان من آثاره المباشرة نشأة خلاف آخر في حكم إيمان الناس بالتقليد وإذا كان واضحاً أن المجوزين له قالوا مباشرة بصحة إيمان المقلد، فإن الممانين من التقليد اضطرت أقوالهم والتول عنهم في هذه المسألة إلى حد نقل القول بكنية المقلد عن بعضهم، وإذا كان الأمر كذلك فإننا سنعرض -إيجازاً- عن ذكر رأي المجوزين من الفقهاء والمحدثين لوضوحه ونقتل مباشرة إلى تفصيل الكلام عن الممانين من التقليد الموجبين للنظر، وهم جمهور المتكلمين، مع ذكر من خالف في ذلك من المتكلمين.

وقد كان بالإمكان مناقشة هذه المسألة في الفصل السابق، غير أننا أئزنا تخصيصها بهذا المبحث، لكونها من جهة -أثراً من أكثر ذلك الاختلاف- ومن جهة أخرى لوضوح الاضطراب عند الفكاكين بالموجب النظر ومنع التقليد بين ذلك التأميل للطري المتعلق بالتقليد وبين التزير العملي المتعلق بالتقليد فكان لا بد لنا من التفرق بينهما أيضاً، من أجل توضيح هذا الاضطراب إضافة إلى اكتاف التوضيح في هذه المسألة وكثرة الأحوال فيها، فكان لزاماً علينا تناولها بنوع من الاستيعاب والتفريق.

المطلب الأول: مواقف المعتزلة من إيمان العقل

كثيراً ما ينسب إلى المعتزلة القول بتكفير العقائد إجمالاً من غير تفصيل، وهو أمر قد يقع فيه بعض متأخري المعتزلة أنفسهم في بيان مواقف شيوخ المذهب، ومن ذلك أن أبا القاسم البستي يهكمي عن شيوخ المعتزلة القول بالتكفير، وتصره هو المحكي عن شيوخنا أن المتمسك من معرفة الله سبحانه، وهي الاعتقاد العقلية لسكونة النفس، إذا لم يعرف مع وجوبها عليه - يكفر، سواء حدل عنها إلى التقليد أو إلى الشك أو إلى الجهل أو الجبل^(١). وهذه النسبة المجهلة تحتاج إلى تفصيل، وهو ما نعمل عليه في هذا المطلب.

سبق أن رأينا أن المعتزلة في هذه المسألة فرقان كبيرتان، فرقة هم أصحاب المعارض وفرقة أصحاب الاكتساب، ونعني في هذا المطلب إذ نتحدث عن المعتزلة بإطلاق من غير تقييد فإننا نعني أصحاب الاكتساب.

إن حصر طريق معرفة الله تعالى في النظر يؤدي مباشرة إلى القول بنسأة الطرق الأخرى، ومن ذلك طريق التقليد، وهو ما ينجر ابتداءً بهمم صحة إيمان العقائد؛ لأنه غير عارف بالله تعالى، فينزل مرتبة الجاهل أو الشاك كما رأينا سابقاً، والجهل بالله تعالى والشك - عند المعتزلة - خصائصان من خصائص الكفر^(٢).

إن هذه الفقرة وإن بدت متعاضدة مع التأميل النظري السابق للإيجاب النظر ومنع التقليد فإن تنزيها على واقع المقلدين الذين هم أغلب الأمة لم يخل من التفصيل، إذ إن تكفير المقلد تكفير لأهل الأمة، وهو أمر يخرج عنه كثير من القائلين بوجوب النظر، مع إلزامهم بذلك؛ وتوضيح ذلك فيما يأتي:

لما ذهب المعتزلة إلى أن النظر واجب، فقد وثروا على ذلك آثار الإيجاب مبدئاً وفماً؛ وهو ما بينه القاضي عبد الجبار بقوله: لقد ثبت، بما بيناه، أنها واجبة. وقد صح فيما يجب على المكلف أنه يستحق به المدح والتواجب، وبالإعطال به الذم والعقاب^(٣).

(١) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٣.

(٢) نفسه، ص ٦٠.

(٣) المعنى، النظر والمدح والعقاب، ٢٢٤/١٦٢.

لكنه لم يوضح درجة ذلك الذم المتعلق بتارك النظر، هل هو من باب الكفر أو العشق أو غيرهما.

الشيء نفسه يقع عند ابن الملاحمي حيث يقول: **عولما المقلد للإسلام فقد اختلفوا في تكفيره، وينبغي أن يكون الخلاف فيه واجباً إلى أن عقابه هل يستحق على حد عقاب الكفر؟**^(١).

فهو يشير إلى أن الخلاف واقع بين المعتزلة أنفسهم في حكم المقلد وأن هذا الخلاف -في الحقيقة- خلاف في درجة الذم التي يستحقها والمقاب الذي يستوجب. وهذه الإشارة إلى مرجع الخلاف مهمة جداً، وسنبينها لاحقاً.

وفي السياق نفسه يفصل البغدادي -من الأشاعرة- هذا الخلاف نوعاً من التفصيل ليقول من المعتزلة: **فوالله لا يدينونهم إلا بالمعركة بالله وكتبه ورسله تكتسب عن نظر واستدلال، في من اعتقد الحق فلهذا:**

✓ **فمنهم من قال: إنه فاسق بتركه النظر والاستدلال، فالفاسق عندهم لا مؤمن ولا كافر.**

✓ **ومنهم من زعم أنه كافر ثم يصح ثبوته عن كفره لتركه بعض فروعه**^(٢). وإلى جانب هذين الرأيين، يوجد رأي آخر، وهو القائل بصحة إيمان المقلد، وهو محكي عن أبي إسحاق بن عمار^(٣)، ولبي القاسم الكمي^(٤) كما مر سابقاً.

يظهر إذن، أن الخلاف في حكم المقلد واقع بين المعتزلة، وهو خلاف وعنه أبو القاسم البجلي^(٥):

- **فمنهم من ذهب إلى تكفيره**

(١) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦٠٩

(٢) كتاب أصول الدين، ص ٢٥٥.

(٣) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٣٥.

(٤) البحث في أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٢.

(٥) نفسه، ص ٣٣

- ومنهم من ذهب إلى تحصيله

- ومنهم من ذهب إلى القول بصحة إيمانه.

وهنا لا بد أن ننبه إلى أن حكم القاسق والكافر عند المجتزئة - في الآخرة حكم واحد، وهو المجلود في النار. وفي ذلك يقول متكلميهم من القنابسي جيد الجوار: فوفد أورد - رحمه الله - بعد هذه الجملة الكلام في أن القاسق يشهد في النار ويذهب فيها ليد^(١) الأهلين، وهو الماهرين^(٢).

هذا حكمه في الآخرة، ولما في الدنيا فاته تجري عليه أحكام الإسلام ضايرت من المؤمن ويروى المؤمن، ويخرج من السلطة. وإن مات يضل، ويصل عليه، ويصل في مقابر المسلمين... ولا تجري عليه أحكام الكافر، ولا تضرب عليه الجزية كأهل الذمة، ولا يقتل - إذا لم يذهب - كالمردة، ولا تجري عليه أحكام المردة، ولا يحارب، ولا يسبي مثله ولزومه^(٣).

والذين ذهبوا إلى صحة إيمان المقلد، بنوا ذلك على مخالفتهم في مفهوم العلم؛ فأبر القاسم الكمي اعتبر أن العلم إما هو اعتقاد الشيء على ما هو به، وإن لم يكن من دليل، ولم يشترط في ذلك سكوت النفس^(٤)، ولذلك قال بأن المقلد للحق معلوم ومصيب^(٥).

وعلافاً لنفاكتين بصحة إيمان المقلد، وكون التقليد طريقاً للعلم، إذا وافق اعتقاد المقلد الحق، فإن من المجتزئة من ذهب إلى أن المعرفة واجبة، بطريق النظر والاستدلال، ولا شيء بعد مسجده ومن ثم قالوا: إن من لم يأت بها فقد كفر، وصورة ذلك:

- إنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى - إلا النظر والاستدلال،

- وإذا كان المروء المقلد لا يتفكرون ولا يستدلون،

- فإنهم لا يعرفون الله تعالى، ومن ثم فهم كفار.

(١) في المطبوع: نبتاً

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٦٦

(٣) كتاب المقاتل في أصول الفقه، ص ٦١٠

(٤) فترد موقف الغزالي وابن حجر فيما سبق.

(٥) البحث عن أدلة التكفير والفسيق، ص ٣٦ - ٣٣.

وقد صرح أبو القاسم البستي بأن هذا المقهّب «حصر مقهّب أبي حاشم وأصحابه»^(١) ومستند هذا المقهّب هو قياس المقلد على المجادل أو الشاك بالله تعالى؛ وفي ذلك يقول أبو القاسم البستي: «وربما يُجْري شيوخنا زوال المعرفة الواجبة مجرى الجهل والشك في باب الكفر، ويحملون افتناء المعرفة الواجبة جهة في كون من وجبت عليه كافترا على أصلهم في استحقاق الذم»^(٢).

غير أن أبا القاسم البستي لا يرتضي قياس المقلد على الجهل، ويعتبر أنه «لا يصح»^(٣) وذلك أن الجهل الذي يقع به الكفر إنما هو في الصانع^(٤).

وليس أن القياس الأكثر هو قياس المقلد على الشاك، وقد رأينا سابقاً أن القاضي عبد الجبار يجعل المقلد في منزلة الظان والشاك، وهو ما يعني أن المقلد يُعوز الاحتياط ويُسَدَّ لأن نفسه غير ساكنة إلى متقدمه، غير أن أبا القاسم البستي يستلزم على هذا القياس قبولاً، وهذا القياس ليس يصح عندي»^(٥)؛ لأن المقلد قد عدل اعتقاده إلى فعل الواجب، وصرّفه عن فعل القبيح، بخلاف الشاك في الصانع^(٦).

وليس ينهم من اعتقاد أبي القاسم البستي للظانين بالكفر استحقاقه للمقلد، أو ثبوته بقيام مقام المعرفة وسد مسدّها، بل إنه يصرّح أنه «لا يسد المقلد مسد المعرفة» وأن «المقلد أبهج»^(٧)، وأن المقلد «كما لم يفعل المعرفة فقد ترك القبيح الذي هو الجهل والظن»^(٨)، وإلى بجس العلم، وقد كان من حقه أن يأتي به على خلاف هذا الوجود، فلا يلزم أن العقوبة تُزاد به؛ بل لا يمتنع أن يخطأ عليه»^(٩).

(١) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٧.

(٢) نفسه، ص ١٥.

(٣) نفسه، ص ٣٤.

(٤) نفسه، ص ١٥، وص ٢٩.

(٥) البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ص ٣٤.

(٦) نفسه، ص ٣٥.

(٧) نفسه، ص ٤٦.

في هذا النص إشارة إلى أن أصل العقاب مرجه إلى العقول، وذلك لا يمنع من
تجميعه، وبذلك يكون رأي أبي القاسم البستي وسطاً بين القائلين بصحة إيمان العقول وبين
المكفرين.

• مواقف القاضي عبد الجبار من إيمان القاصي لثالث:

قرر القاضي فيما رأينا سابقاً صناديق العقول وهو بذلك لا يرى كفايته في الإيمان، وفي
الوقت نفسه لم يخلُ غلو أبي حاتم الذي يُقَالُ عنه أنه يقول إن: «الكافر لو اعتقد جميع
أركان دين الإسلام، واحفظ جميع أصول أبي حاتم، وعرف دليل كل أصل له، إلا أصلاً
واحداً جهل عليه من أصول الملوك والترحيد حننه فهو كافر، ومقلوبه كلهم كفراً عنده»^(١).
إن ما يفهم ابتداءً من كلام أبي حاتم هو أن يصير معتقل الإسلام، والعامَّة طبقاً
«ممكنين» بما تحمله الكلمة من معنى، بحيث يستطيعون تحرير الكلام في المسائل
الكلامية جليها ودقائقها، ويضعون شبه بالحجج، ويتأخرون في ذلك بالتواحد المرسومة
لهذا الفن، وهو ما يجعل هذا التكليف من باب ما لا يطلق.

غير أن القاضي عبد الجبار يخالفه في ذلك؛ إذ يرى فيه تكفير أغلب الأمة، والقاضي
يحتز به، مبيِّناً أن تكليف التفصيل على الجميع تكليف بما لا يطلق، فيقول:

«ونحن إذا قلنا إن المكلف يلزمه معرفة هذه الأصول، فلست نمنى أنه يجب معرفتها
على حد يمكنه العبارة عنها والمتابعة فيها، وحل شبه الواردة فيها، إذ لو سمى ذلك لأدى
إلى تكليف ما ليس في الإمكان، ويخرج أكثر المكلفين من أن يكونوا مكلفين بمعرفة هذه
الأصول»^(٢).

ويقول في نص آخر: «وليس شرطنا بذلك أن على كل مكلف أن يعرف تفصيل هذه
الأدلة، وما به تحمل الشبهة، وتقع الأصول»^(٣)، ويحتز من التوقُّض، وأن يعرف تحرير العبارة

(١) كتاب أصول الدين، ص ٢٥٥

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٦

(٣) أي: الأشلة، وفي المطبوع: الأصول، وهو تصحيف، غير أن أصل الكلمة: الأصول.

في هذه الجملة؛ لأننا لو قلنا ذلك لاعتزجتنا كثيرًا من مكلفي العوام من لزوم ذلك لهم، وإنما يريد به ما لا تتمتع على المكلف معرفته من جمل هذه الأبواب^(١).

إد القاضي عبد الجبار إذ يقول يلزمه النظر على جميع المكلفين، فإنه يتر بآن درجات هذا النظر تختلف باختلاف الشأنة؛ وهو بذلك يعز من العامة، ويطلق عليهم أهل الجمل^(٢)، الذين ينظرون في جمل الأدلة، وبين العلماء الذين ينظرون في التفاصيل، وجعل لكل صاحب مرتبة درجة ينظر عليها، وفي ذلك يقول: «الواجب في كل الديانات على المكلف أن يعرفه بأدلتها، فإن كان من أهل الجمل نظر في جمل الأدلة^(٣)، وإن كان من العلماء نظر فيها وفي تفصيلها؛ ثم ينظر فيما يرد من الشبهة، فإن كانت لا تلدخ في الأصول وجب على أصحاب الجمل^(٤) التوقف فيها إذا لم يتجروا لوجه حلها^(٥)، وإن يتجروا على الأصول فيها، وجب على العلماء أن يتشاوروا بها».

فإن كانت قاعدة في الدلالة، يلزم الجميع أن يستأثروا النظر والاستدلال^(٦).

بلذلك يمكن القول إن القاضي عبد الجبار قد حاول التوفيق بين موقفه من إيجاب النظر، وبين مراعاة واقع العامة وقدراتهم فقال بصدقة إيمان العامي المكلف بشرط أن يكون قد اطلع على أوائل الأدلة، وفيها ولو بشكل جلي، معتبرًا أن «جمل الأدلة واضحة يستدرك لها البعض من المكلفين والقرىء، والفكي منهم والجاهل، وإنما يتفاوتون في الطيف من المسائل دون ما لا يسع أحدًا منهم جهله».

لأنما اعتداهم لا من حيث النظر في جمل الأدلة فقيح، لا يجوز من الحكم أن يكلفهم فهمه، لما قبلناه.

(١) كتاب المجموع في المذهب بالكتاب في الميزة الأولية حتى يصحبه واستدركه جعفر يوسف موسى السمرعي، معهد الآداب الشرقية، الطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٦، ١٩٦٥ م، ١٠/٢.

(٢) في السطرح مؤيد كان من أهل الأصول نظر في جمل الأدلة ولا معنى له في هذا السياق، والذي يؤكد أنها ما جازها به هذا الصنف بأهل التفصيل.

(٣) في السطرح، الفصل.

(٤) في السطرح، حذاه، والقرىء ما أقره، والجاهل، ولاه.

(٥) المنهي، الفهر والحمد لله ١٦/٢٢٢.

فإن قيل ليس الواحد منهم قد لا يستدرك الأدلة؟ فكيف يكلفه؟ قيل له: إن كان هذا صفة، فهو غير مكلف.

لكن عندما أنه يستدرك الواضح من الأدلة، فقلت تتبين هذا من حالهم إذا تجأتهم^(١) للأمر المتعلقة بالعبادة فإن أحدهم يفتقر النظر فيه ويتفلسف إلى ما لا يصلح أن يغيب عليه الذي من أجل العلم بالبرز^(٢) عنهم. وذلك يدل على أن الأدلة حاصلة، وإنما ذهبوا عن الطريقة في هذا الباب استرواحاً إلى طلب الراسخ والكف عن النظر المتعصب...^(٣).

لهو بذلك يقر بأن ما يجب على السامي إنما هو النظر في جمل الأدلة، وأن ذلك مما يسهل، وليس فيه تكليف ما لا يطلق، وإن كان فيه نوع مشقة وتعب، وبذلك يكون وسطاً بين من قال بتكليف العامة النظر والاستدلال في كل المسائل الكلامية، وبين من قال بتكليف العقليد.

لكن مع ذلك يرى موقفه من إيمان العقليد الذي لم ينظر لا في جمل الأدلة ولا في تفصيلها غير واضح، والأكسب بملح هذا إما القول برفع التكليف عنهم لأنهم لا يستدركون الأدلة، وإما بتكفيرهم أو تضييقهم لأنهم استروحوا إلى العقليد مع تمكنهم من النظر في الأدلة. والثاني أظهر؛ لقوله في بعض النصوص: «العلمي أيضاً يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل، لأن من لم يعرف هذه الأصول لا على الجملة ولا على التفصيل، لم يتكامل علمه بالتوحيد والعقل»^(٤).

لقوله: «لم يتكامل علمه بالتوحيد والعقل، مؤذن بإخراج هذه الفئة من النوام من منزلة الإيمان؛ لأن شرط الإيمان المعرفة، وهي لا تحصل بالعقليد، وإن كان مطابقاً للواقع، وبذلك تفقد الشرط الثاني من شروط العلم عند المستقلة على العقليد، وهو حصول النفس، كما سبق بيانه. ومن ثم يمكن تكفيره لأنه اعتقاداً يخرج عن العلم وهو ما يهجم من قوله القاضي

(١) في المطبع جزعهم.

(٢) في المطبع: السوء.

(٣) المعنى: النظر والمصارف ١١٢ - ٥٣٠ - ٥٣١.

(٤) شرح الأصول الفقهية، ص ١٢٤.

في محل آخر: «لأن قال: فإن كان التكفير إما يعتبر فيه بالاعتقاد الذي هو جهل فيجب، إن اعتقد الشيء على ما هو به مقلداً فيه ألا يكون كافراً؟ قيل له: لم نقل. إن التكفير لا يقع في الاعتقاد إلا إذا كان جهلاً وإما قلنا في هذا الاعتقاد المخصوص: إنه كفر. فلما التقليد قد يكون كافراً لأنه بالوجه الذي اعتقد عليه قد خرج عن الوجه الذي يكون عليه حليماً»^(١).

من خلال ما سبق يظهر أن حكم الظاهري عند أكثر المعتزلة هو الحكم بطلون في النار، عند كل من كفره أو فسقه لاستثراك التكفير والتضييق في الحكم بالنار على الموصوف بهما، وإن كان الخلاف بينهما مقصوراً على حكمه في الدنيا.

وهذا المذهب قد انتقل إلى بعض الأشاعرة كما قال أحمد بن مبارك السجلماسي النمطي (ت ١١٥٥ هـ): «... فثبت أن المقلد ليس بكافر... ولا يصح تكفيره إلا على مذهب المعتزلة الذين يرون أن التكفير عقلي ويسبون سائر الأحكام إلى العقل... فس كفر المقلد فقد مر على ملههم حتى قيل: إن مسألة تكفير المقلد جيت في مذهب أهل السنة من عقيدة المعتزلة، قاله أبو جعفر السمعاني وكان طوعاً من أطوار الأشاعرة نقله عنه أبو الوليد الهاجي وأبو الوليد الطرطوشي»^(٢).

وهنا لا بد من ملاحظة على هذا النص قبل الانتقال إلى بيان موقف الأشاعرة: يشير هذا النص إلى أن التكفير مسألة عقلية عند المعتزلة، وهو ما ينتج باب التكفير على مصراعيه، من غير ضوابط شرعية، وتدل نسبة النمطي هذه المسألة للمعتزلة إنما هو إلزام مبني على قولهم بالتمسك العقلية والتضييق العقلي، لكن بالرجوع إلى بعض المصادر الاثنية للبحث عن هذه المسألة، نجد أن القاضي عبد الجبار يصرح بكون التكفير مسألة شرعية، وقد حط في ذلك فصلاً عنوانه بقوله: «فصل في أنه لا يصح إثبات كفر لا دليل عليه من جهة

[1] Omar HAMQAN & Sabine SCHMIDTKE: *Qibla' Abd Al-Jabbar Al-Hamadhani: On The Promise And Threat An Edition Of A Fragment Of The Kitāb Al-Huḡni Ft Abwāb of Tawhīd wa al-ʿAdl preserved in the Fürstlich-Collektion, St. Petersburg. Medio 27 (2008), p. 100.*

(٢) رد الشك في مسألة التقليد، أحمد بن مبارك السجلماسي النمطي، تصح: عبد الحميد نهار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ص ٤٧-٤٨.

السمع^(١)، ثم بين في فصل لاحق الطرق التي يعرف بها الكفر، فقال: «قد بينا أن ذلك يعرف بالنص الوارد من فلقه تعالى وعن رسوله، وقد يعرف بالإجماع، ويعرف بالقياس على ذلك»^(٢) وهو ما نبهده أيضاً عند ابن الملاحمي في قوله:

دواماً شيوخنا رحمهم الله قاتهم قالوا: إنه لا يجوز تكفير أحد بقول أو اعتقاد، أو فنب، إلا بما دل عليه دليل سمعي، بأنه يكفر به. والصحيح عندنا هو هذا؛ لأنه إذا لم يكن إلى إكفار أحد طريق من جهة العقل فلا بد فيه من دليل سمعي...

ثم قسم شيوخنا طرق السمع التي تدل على كون الذنب كفراً، فقالوا: هو الكتاب، والسنة والإجماع والاستنباط؛ لأن الكفر معلوم بالشرع. وهذه هي طرق أحكام الشرع^(٣).
وه فإن التكفير عند المعتزلة مسألة شرعية لا عقلية كما بيناهم خلافاً لما زعمه النسطي.
وه تنقل إلى المطالب الثاني وهو بيان موقف الأئمة من تكفير المقلد.

المطلب الثاني: مواقف الأئمة من إيمان المقلد:

فلما نسب تكفير العوام إلى عامة المعتزلة فقد نسب إلى الأئمة أيضاً، حتى إن ابن حزم لم يستثن منهم إلا رجلاً واحداً حين قال: فذهب محمد بن جرير الطبري والأشعرية كلها حاشا السناني إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل، وإلا فليس مسلماً^(٤).

من خلال هذا النص ينهم أن الأشعرية كلها -إلى حدود زمن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) طبعاً- إلا أبا جعفر السناني (ت ٤٤٤هـ) يكفرون المقلد الذي لم ينظر في الأدلة، وهو تعميم يحتاج إلى تدقيق وتفصيل.

وربما ذلك أشهر إلى أن من الأئمة المتأخرين أيضاً من ينسب عدم صحة الاكتفاء بالمقلد لجمهورهم؛ ومن هؤلاء أبو عبد الله السوسني الذي يذكر أن الإيمان إن حصل من علم فهو صحيح. وإن حصل من اعتقاد فاسد؛ فهو مطلق لما في نفس الأمر، فصاحبه كافر.

(١) Qasbiy Abd Al-Jalil: Al-Humayyil: On The Province And Threat. p. 87.

(٢) Ibid. p. 92.

(٣) الفلق في أصول الدين: ٥٩٠.

(٤) الفصل في السل والأئمة والمقلد: ٧٧/٤.

ثم يذكر أنهم اعتقدوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بسحق التقليد، ليخلص إلى أن «الذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة كالشيخ الأشعري، والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الكفاءة به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه»^(١)

صحيح أنه لا يصرح بكفر المائل، وذلك لأن قوله «لا يصح الكفاءة به في العقائد الدينية» قد يدخله التأويل، لكنه في الوقت نفسه يبين أن هذا التقليد لا ينجي صاحبه من النار في الآخرة عند كثير من المحققين^(٢)، وإن أجرينا حكمه في الدنيا على حكم الإسلام^(٣)، وهو ما يوضح هذا الموقف لئلا موقف المعتزلة المفسدين، الذين يهدمون بطرود الناس في النار وإن عمل في الدنيا معاملة المسلمين، وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة إذ الغرض هنا إنما هو ذكر ما نسب إلى أئمة المذهب مجملًا، بغية تحفيظه من بعد - مفصلًا وإزالة في ما يأتي:

• أولاً: موقف أبي الحسن الأشعري من إيمان المائل

إن ما وصلنا من مصنفات أبي الحسن الأشعري لا يبرز بجلاء موقفه من هذه المسألة، ومع أنه أشار إلى هذه المسألة في المقالات، فذكر اختلاف المراجعة^(٤) فيها فإنه لم يبين موقفه من هذا الاختلاف، على ما هو منهجه في الكتاب في العام الأخلاقي، ونفسه:

«واختلفت المراجعة في الاعتقاد للتوحيد بغير نظر: هل يكون علمًا وإيمانًا أم لا؟

(١) شرح النسوبة الكبرى، ص ٢٧.

(٢) شرح النسوبة الكبرى، ص ٢٦.

(٣) نفس، ص ٣٢.

(٤) أثيراً، بذلك قولهم بالإيجاب، وليس في معنى تسبيحهم بذلك لشهادة عنها أنهم يقولون لا جاء (٥) أي للمعبر) صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة وقولهم بإعطائه الرجاء وذلك قولهم إنه لا يطر مع الإيمان حقيقة، كما لا يتضح مع أكثر طائفة.. وقيل غير ذلك، وهم أشباه ثلاثة ينصب البعداء، وأربعة حسب التفرقة، أما الأشعري فذكر اختلافهم ولم يذكر أنهم ينظر كتب مقالات الإسلاميين، ص ١٣٢، وما بعدها. والفرقة بين الفرق، ص ١٩٠، وما بعدها. والتبصير في الدين، ص ٢٩٤، وما بعدها. والفضل والفصل، ص ١٣٧/١، وما بعدها. وتلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأئمة، ص ١٠٠، وما بعدها. شرح رشيد الدين، ص ١٠٠، وما بعدها. بيروت - لبنان، ط ٢٠١١، ص ٢٥٣، وما بعدها.

وهم مرتكان:

فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الاحتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيماناً.

والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الاحتقاد للتوحيد بغير نظر إيماناً^(١).

وهو ما يدعو للبحث عن موقفه من خلال أقوال العلماء عنه.

وأما من قبل أن نستعرض ينسب إلى الأشعري القول بعدم صحة الاحتقاد بالتقليد في الإيمان، وهو ما يفهم منه تكفير المقلد، ويذكر هذا الفهم ما نقله الزركشي عن أبي منصور البغدادي قالاً: «فجزم أبو منصور بوجوب النظر، ثم قال: فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل، فاعتقوا فيه، فقال أكثر الأمة: إنه مؤمن من فعل الشفاعة وإن فسق بترك الاستدلال، وبه قال أئمة الحديث، وقال الأشعري وجهاً للمعتزلة: لا يكون مؤمناً حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين. انتهى»^(٢).

ويقول عبد القاهر البغدادي في نص آخر: «وإن اعتقد الحق ولم يعرف طريقه، واعتقد مع ذلك أنه ليس في القلب ما يصدق اعتقاده فهو الذي اعتقد فيه أصحابنا:

... وعندهم من قال، إن معتقد الحق قد خرج باعتقاده عن الكفر؛ لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والتبوات فبدان لا يجهلمان، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها. وهذا المعيار الأشعري وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً، وإن لم يسه على الإطلاق مؤمناً، ولما أصله يقتضي جواز المنفرة له لأنه غير مشرك ولا كافراً»^(٣).

فالظاهر من نقل البغدادي أن الأشعري لا يكفر المقلد كما أنه لا يسميه مؤمناً إلا إذا عرف الحق ببعض الأدلة، وهو ما يلكونه بموقف القاضي عبد الجبار من المعتزلة سابقاً، غير أن الفرق بينهما هو أن أصل الأشعري يقتضي جواز المنفرة له كما قال البغدادي. ومع ذلك

(١) كتاب مقالات الإسلاميين، ص ١٤٤

(٢) البحر المحيط، ٣٦٦/٨.

(٣) كتاب أصول الفقه، ص ٢٥٤ - ٢٥٥

فهذا الرأي لا يخلو من اضطراب إذ لا مرتبة بين الكفر والإيمان عند الأشعري، وإنما ذلك عند الممتزلة وهي مرتبة النفس، فصار بذلك إما أن يحمل المقلد عنه على الإيمان، وإما على الكفر، ولعل هذا الاضطراب ما جعل البعض ينسب إلى تكفير المقلد حتى اشتهر ذلك عنه وهو ما ذكر علماء آخرون أنه لا يصح؛ والتركشي يجد قلة من البيهقندي الذي رأيناه سابقاً. استدل ذلك فقال: فوفق اشتهرت هذه المقالة عن الأشعري، لأن إيمان المقلد لا يصح، ولقد أنكر أبو القاسم القشيري^(١١)، والشيخ أبو محمد الجويني^(١٢)، وغيرهما من المحققين صحة عنه^(١٣). ويرجعنا إلى نص القشيري (ت ٤٦٥ هـ) نهجه بقوله: «ولما ما قالوا إن الأشعري يقول بتكفير العوام» فهو أيضاً كذب وزور...^(١٤).

يظهر، إذن، أن الأشعري ينسب إليه القول بالتكفير، وصحة الإيمان، والذي حكاه المحققون عنه كما يقول التركشي إنكار التكفير.

والأصل الذي اعتمد عليه في ذلك هو اعتباره الاحتفاظ الصحيح السليم من ثواب الشبه والاضطراب علماء، وبه يكون اعتقاد المقلد إذا كان على هذا الوصف «علماء»، وإن كان عن الدليل متبركاً^(١٥)، واستدل في ذلك أيضاً إلى اعتبار الإيمان بشبهه، فكما أنه «لو اعتقد الكافر على وصفه فإنه يكون كافراً»، وإن كان مجرّداً عن الشبه الداعية إليه كذلك إذا اعتقد الإيمان على وصفه يكون مؤمناً وإن لم يكن بالدليل حارماً^(١٦)، ولذلك يكون المقلد عند أبي

(١) أنكر ذلك في رسالته: شكايه أصل السنة بمكاتبه ما القى من معتد، ص ١٠١. أما ترجمته فهو عبد الكريم بن حريز بن عبد الطيف بن طلحة بن محمد القشيري من الطبقة الرابعة من طبقات الأئمة، لقبه مكتمل لمؤلفي معسر أبيه صوفي، درس على أبي بكر بن مويك ثم على أبي إسحاق الأسدي، توفي سنة ٤٦٥ هـ. ينظر: تهين كلب القشيري، ص ٢٦٦-٢٧٠.

(٢) عبد الله بن يوسف أبو محمد الجويني، ولد في صفالي الجويني، تفرغ لربن صاكر في الطبقة الثالثة من طبقات الأئمة، لقبه بصولي معسر، تخرج به جماعة من أهل الإسلام له من الكتب: (البصرة والفتوة) و(مختصر المستعصر) و(الفتوى الكبير). ينظر: تهين كلب القشيري، ص ٢٥٢-٢٥١.

(٣) البحر المحيط، ٣٢٦/٨.

(٤) شكايه أصل السنة بمكاتبه ما القى من معتد، ص ١٠١.

(٥) الأوسط في الاعتقاد، ١/٢٢٩.

(٦) غمام، ١/٢٧٤.

الحسن الأشعري مؤيداً، لكن هل يصح الحقل بترك النظر؟ سؤال لم أجد جوابه عند أبي الحسن الأشعري، وسيأتي عند غيره.

• ثانياً: موقف أبي بكر الباقلائي من إيمان القائل:

يُشدُّ السنوسي -كما مر- القاضي من جملة القائلين بعدم صحة الاكتفاء بالقليد، ونصوص القاضي التي في كتبه التي بين أيدينا لا تكفي لمعرفة ملعبه، غير أن الجويني يورد في الشامل موقف القاضي من مسألة قرية من هذه، يذكر فيها حكم من مات في أثناء النظر، ولها يقول:

«ولو مضى من أول الحال قدر من الزمان الذي يسع في مظه النظر الكامل، فقد لاق القاضي رضي الله عنه: يمكن أن يقال إنه لا يلحق بالكفرة... وقال: والأصح الحكم بكفره، لموته غير حاله مع بقاء التقصير منه فيما كلفه»^(١). لكن الجويني استترك بعد ذلك فقال: «ولكنه رحمه الله لو ما مع ذلك إلى أن المسألة موجهة فيها، وليست من القطعيات»^(٢).

يظهر من هذا أن القاضي يشير إلى أن المسألة مستظف فيها، ولقد ناس هذا الاختلاف على اختلاف الفقهاء في مسألة فقهية فقلنا:

وهذا يقرب من اختلاف العلماء في الحركة المُضَيِّعة صائفة في شهر رمضان، إذا أنطرت بما يوجب الكفارة ثم حاجتها الحيضة قبل غيب الشمس، فقد استبان لنا في الأخير أن صوم هذا اليوم كان لا يتم لها وإن لم تقطر. فقد اختلف العلماء في وجوب الكفارة عليها^(٣).

واختار القاضي في هذه المسألة -كما يظهر- هو تكفير المقصر في ترك النظر إلى أن اعترفته السيرة، فبان على تأييده المنطوق وإن حاشته يقول الجويني:

(١) الشامل في أصول الدين ص ١٢٢.

(٢) نفسه ص ١٢٣.

(٣) نفسه ص ١٢٢-١٢٣.

وقال القناصي رضي الله عنه: والحكم بتكفير^(١) من مات في الصورة التي قضاها،
بضاهي الحكم بتأييم المعطرة وهي مؤتمنة وإن طرأت الحجة عليها. وهذا ظاهر^(٢)
معنى هذا يهم أن ظاهر موقف القناصي اليقلاقي هو تكفير المظلم لكونه غير عارف بالله
لكن السنوسي يذكر أنه قلل من القناصي اليقلاقي قوله:

«لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله، إلا أن أحوالهم مختلفة في ذلك فمنهم قوي
الدرجة على أن يعبر على ما في قلبه ويرى من عليه، ومنهم من عرف الله يقينا، ولا قدرة له
أن يعبر على ما في قلبه»^(٣).

والسنوسي يتأول هذا النص، بناءً على أصل القناصي في أن التقليد لا يحصل معه
حقيقة الإيمان، فيقول:

«معنى قوله: لا يوجد مؤمن إلا وهو عارف بالله تعالى: لا يوجد مؤمن شرعاً، أي في
حكم الله تعالى، المبني على التحقيق وما في نفس الأمر، لا في حكمتنا نحن المبني على
الظواهر، إلا وهو عارف»^(٤).

فإن صبح لأبيل السنوسي فإن القناصي يعتبر المثلد كائناً في الأثر، وإن أجربنا عليه
أحكام الإسلام في الظاهر، وهو اختيار السنوسي نفسه.

• ثالثاً: موقف الأستاذ أبي إسحاق الإسفري من إيمان
المقتصد

ينحدر الإسفري من الاختلاف في حكم المعتقد للمحق تلبذاً، فيذكر أن دأمل
الظاهر، يقولون بصحة إيسننه، بتلاد لمل التحقيق، اللين يشترطون الدليل. ونصه في
معتقدته:

(١) في المصحح: تكفير. والمصوب: ما قبله.

(٢) الشامل، ص ١٢٢.

(٣) شرح السورة الكبرى، ص ٥٩.

(٤) نفسه، ص ٦٠.

«إذا اعتقد ذلك، قال أهل الظاهر إنه يستحق اسم الإيمان، وحصل من أهل الشناعة، وكانت عاقبته البهية».

وقال أهل التصديق: لا يكون كذلك حتى يصير اعتقاده بما وصفته معرفة على ما رتبناه فيكون من جملة المارقين ويخرج من جملة المقلدين..

والذي يحتاج إليه في ذلك أن يعرف كل ذلك مما ذكرناه بتفصيله، ولكل تنبيه من الكتاب والسنة على تحقيق المقول والأدلة^(٢).

وهو ما يفهم منه أن أبا إسحاق الإسفراييني يرفض التقليد، لكن حل معنى كلامه أنه يكفر المقلد؟

في الحقيقة إن ظاهر النص يرمي إلى ذلك، غير أنه لا يصرح به، وهو ما يجعله خاملاً بعض الشيء، وشبهه عفا القوم ما جاء في نص آخر يقلله أثر القاسم الأنصاري عنه: «أما الجوام ونساء أهل الأهلة فيأثم على خسرين».

أصبحنا قوم لا يفلحون من ضرب من الاستدلال، وإن لم يكن على الكمال في العبارة عنه والنصرة له، فمن كان بهذه الصفة، كان مؤثماً على الصحة طرئاً على الحقيقة.

والخاتمة: قوم لا يفلحون إلى شيء، معه لا تصح لهم المعرفة، لكنهم إذا اعتقدوا من تقليده، لم يضل لهم الاعتقاد، ولم يخل واحد منهم عن الرب والشك^(٣).

فراء قد حكم بصحة إيمان الماتني الذي يعرف بعض الأهلة الممثلة، وإن لم يحسن التعبير عنها، لكنه يردد في الحكم على المقلد الذي لا يحسن ذلك البتة إذ إنه عنده غير عارف بالله تعالى، وهو ما غير عنه الجويني بقوله:

«... ليس مذهب الأستاذ أنه مأمور بالنظر والاستدلال، وأن المقلدين غير عارفين بالله تعالى»^(٤).

[1] Al-Ustadh al-Ahmad: An Ahle together with selected fragments, p.135.

(٢) الفقيه في الكتاب ٢٤٦/١

(٣) الشافعي، ص ١١٥.

والذي يظهر: أنه يميز في هذا المصنف بين نوعين:

الأول: أولئك الذين يدخلهم الشك والريب في عقائدهم، فهؤلاء حكمهم الكفر
والثاني: أولئك الذين لا تطلأ عليهم الشبهة ولا يدخلهم الشك، وهؤلاء مؤسسون عصاة
والذي يوكي هذا التهم قوله -خما ينزل أبو القاسم الأنصاري-: فمن اعتقد ما يجب
اعتقاده من غير دليل ولا شبهة فهو مؤمن يعتقد ما حاصي بترك النظر^(١)

ومما يؤكد أيضاً نقل جاء في الأوسط^(٢) لأبي المقنن الإسماعيلي يقول فيه: لو كان
شبهنا الإمام أبو إسحاق -رحمه الله- يقول: إن النظر واجب على كل مكلف، ولكنه لو
اعتقد الاعتقاد الصحيح السليم عن شرائب الشبهة فكان ثمة على اعتقاده غير مضطرب فيه؛
لأنه يكون اعتقاده سليماً، ويكون به مؤثراً، ولكنه يكون حاصياً بترك النظر^(٣). وقد اعتبر أبو
بكر بن العربي أن موقفه هذا مبني على أصل في الحسن الأنصاري^(٤)، وهو اعتبار الاعتقاد
سليماً إذا كان صحيحاً سليماً عن الشبهة والاضطراب كما مر.

ومن لم يكون المقلد عند أبي إسحاق الإسماعيلي على ثلاث مراتب:

الأول: من عرف جمل الأئمة وإن لم يحسن التعبير عنها، فهو مؤمن.

الثاني: من لم يعرف جمل الأئمة مع اعتقاده الحق الجليظ؛ من غير شك؛ فهو حاصي.

الثالث: من تطلأ عليه الشبهة، ويغلبه الشك، فهو كافر.

• وأيضاً: مواقف أبي منصور البغدادي من الإيمان والافتقار:

يقول عبد القاهر البغدادي: فمن شرط صحة الإيمان اعتقادنا تقم المعرفة بالأصول
المطيلة في التوحيد والمكة والملة، وتبوت النيرة والرسالة، واعتقادنا كراهة خزيمة الإسلام.
ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بأدلة المشهورة، وإن لم يعلم دليل ثروها صحيح إيمانه^(٥)

(١) الطبية في الكتاب، ٢٦/ ٢٤٤

(٢) الأوسط في الاعتقاد، ٢٧/ ٢٧٧. ونظر: الكتاب المتوسط في الاعتقاد ابن العربي، ص ١١٤

(٣) الكتاب المتوسط في الاعتقاد، ص ١١٤.

(٤) كتاب أصول الفقه، ص ٢٦٩

هو شرط في صحة الإيمان أن يعرف المكلف الأصول العقيدية الكبرى بأدلتها المشهورة، فهل يفهم من انتفاء هذا الشرط انتفاء إيمان المقلد؟ أم إيمانه المحكم له بالإيمان مع وسعه بالمصيان؟

يجيبنا عبد القاهر الجندابي بقوله:

أقال أصحابنا: كل من اعتقد أركان الدين ظاهراً من غير أدلتها، نظر فيه:

فإن اعتقد -مع ذلك- جواز ورود شبهة طيهاء، وقال: لا آمن أن يرد طيهاء من الشبه ما يستنداء لهذا غير مؤمن بالله، ولا مطيع له، بل هو كافر.

وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله، واعتقد مع ذلك أنه ليس في الشبه ما يستند اعتقاده فهو الذي اختلف فيه أصحابنا:

فنعلم من قال: هو مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وهو طريح لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان صاحباً بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعده الدين. وإن مات على ذلك وجرت له الشفاعة وخران معصيته برحمة الله، وإن حوّل على معصيته لم يكن عليه مؤبد، وصارت عاقبة أمره الجنة بحمد الله ومته. هذا قول القاضي ومالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأهل الظاهر، وبه قال المعتزليون من متكلمي أهل الحديث كعبد الله بن سعيد والهارث المحاسبي وحيد المزني المكي والمحسن بن الفضل البجلي وأبي عبد الله الكرويسي وأبي القاسم الفلاس وبعد فنقول (١).

ونقول في معنى آخر: فقال الفقهاء منهم مع أهل الظاهر وحفاظ الحديث وكتبه الحديث والأوائل من متكلميهم: إنه يكون مؤمناً مطيعاً لله تعالى باعتقاد الحق في أصول الدين، ولكنه يكون صاحباً بتركه النظر والاستدلال المؤديين إلى المعرفة بأصول الدين تحقيقاً لا تقليداً (٢).

(١) كتب أصول الدين، ص ٢٥٤ ٢٥٥

(٢) تسم أسماء الله الحسنى، أبو منصور عبد القاهر الجندابي، (استطوط)، نسخة مطبوعة بمكتبة مصرية، ولقد أتممتها -رشته- ٤٩٧ ق. ١٤٨٥ هـ. نقلت من جلد الله التوراني في تعليقته على الكتاب المتوسط في الاعتقاد، ص ١١٤

مظهر بذلك أنه يقول يقول هذه الفقرة التي ترى أن المقلد للحق اعتقادًا جائزًا مؤمن، وحكم الإسلام له لازم، وإن كان حاصيًا بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة أدلة قواعد الدين. بخلاف المقلد الذي لم يحزم في اعتقاده، فإنه كافر.

• خصمنا موقف أبي جعفر السمعاني من إيمان المقلد:

اشهر من أبي جعفر السمعاني أنه يقول بصحة إيمان المقلد، حتى إن ابن حزم جعله الاستثناء الوحيد من الأكثارة التي لا يقول بكفر المقلد كما مر.

• سادس: موقف أبي تفاعلي الجوهري من إيمان المقلد:

لم تخل التصوص المدينة لموقف الجوهري أيضًا من الضموس والاضطراب، لتعارضها في هذا الباب، فهو في الشمل يصرح بكفر من كان له سعة في الزمان، ثم اغترته المنية ولم ينظر، بخلاف من قصد إلى النظر ومات قبل إتمامه يقول:

«إن قال قائل: لو ابتدأ المائل في أول حالة التكليف إلى النظر من غير تضيء في النظر، فاعترته المنية قبل انتهاء النظر، فما قولكم فيه؟ إن المحتسوه بالعالم كان حينئذ لأنه اعترم وهو غير عالم بالله، وكذلك إن المحتسوه بالمطلقين كان مستبعدًا لأنه لم يأل جهنًا فيما كُلف.

فلما... هذا مكلف يموت غير عالم بالله، ولا نسكم له بالنار على الأصح.

ولو انقضى من أول التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعرفة، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واغترم بعد زمان الإسكان فهو ملحق بالكفرة»^(١).

فيظهر من هذا النص أن الجوهري يقول بكفر المقلد لأنه غير عالم بالله تعالى، لكن تلمبه أبا القاسم الأنصاري بقتل حته موافقة للإسفرليين في قوله بصحة إيمان المقلد الذي لم يتعرض للشبه ونصه:

«وكان شيعتنا الإمام يختار هذه الطريقة ويقول: في تكليف العوام النظر والاستدلال

(١) التامل، ص ١٢٦

في هذه المسئلة - التزام تكليف ما لا يطلقه فمك هذا القول تكفير العلوم. قال: وإنما كنتموا الاعتقاد الشديد القوي من الشك والارتباب، ولم يتكفروا العلم... فاكفي من العوام بالاعتقاد الصحيح الصافي عن الشك والارتباب وهو الإيمان والتصديق^(١).

يظهر هذا التصور إلى أن الجوهري يرى أن تكليف العلمي بالنظر والاستدلال حللاً للعلم - من باب التكليف بما لا يطاق، ومن ثم يلحق إلى أن العلمي مكلف بالاعتقاد الصحيح القوي من الشك، وهو الاعتقاد الجازم. وبذلك يفهم أنه يقول بنفس رأي أبي إسحاق الإسفراييني، وهو الإقرار بصحة إيمانه مع الحكم بحصانه.

غير أنه -بحسب هذا الفهم- يستدرك فيقول: فوملنا الاعتقاد الذي يكفي به من العوام لا يتأني ولا يفتقر ولا يتميز عن اعتقاد المفسرين إلا في كمال صاعداً عن مبادئ النظر، وهو أن يستند إلى التعليل على الجملة، وإن لم يحسن تحريره وتقريره والانفصال عن الشبه التي تورد عليه^(٢).

وهو بهذا الاستدراك يعود بنا إلى الاضطراب في معرفة موقفه، لكن الجمع بين هذه التصورات يفوقنا إلى أن المقاد عندنا:

إما كافر: وهو الذي لا يعتدي إلى شيء من النظر مع قبول الشك والريب.

وإما مؤمن غير حاصي: وهو الذي صغر اعتقاده من مبادئ النظر على الجملة.

وإما مؤمن حاصي: وهو الذي جزم باعتقاده من غير نظر ولو جملاً.

وهو بذلك يوافق الإسفراييني كما مر.

• سانحة موقفه أبي حامد الغزالي من إيمان الفلاس

اشتهر الغزالي بمسألتته الملقب الأثري في أصل المسألة، أحث لوجاب النظر،

وأنسى عليه حكمه بصحة إيمان الفلاس كما مر فلا حاجة إلى إعادته.

(١) الفنية في الكلام، ٢٤٥/١.

(٢) الفنية في الكلام، ٢٤٥/١-٢٤٦.

• ثامسة موقف أبي بكر بن الصوري (ت ١٢٠هـ) من

إيمان المقلد

يرى ابن العربي أن التقليد لا يصبح في الاعتقاد^(١)، ويقول إن المعرفة واجبة، والنظر الموصل إليها واجب^(٢)، وقد وافق لها إسحاق الإسترلابي في القول بكفاية دليل واحد على كل مسألة^(٣). وواقفه أيضاً في الحكم بصحة إيمان المقلد، لكنه قبله بالمؤمن العاجز عن النظر، أو الذي اختبرت السنة قبل النظر، خلافاً لقادر عليه، فإن له من موقفاً لم يبينه، واكتفى بالقول: «لأنما كونه مؤمناً مع العجز والافتقار فظاهر إن شاء الله؛ وأما كونه مؤمناً مع القدرة على النظر عزه، فقول فيه نظر عتيق، لا أعلم صحة الآن^(٤)». وبذلك يكون المقلد عند ابن العربي نوعين: أحدهما عاجز عن النظر، فهو مؤمن عاجز، والثاني: قادر على النظر، وإيمانه عند فيه نظر.

• ثامسة موقف شعر الشهد الرافعي من إيمان المقلد

يذهب الرافعي^(٥) أيضاً إلى إيجاب النظر^(٦)، غير أنه لا يجعل ذلك سبباً في تكفير المقلد، بل يرى أن الصحيح من الخلاف في هذه المسألة هو القول بصحة إيمانه، والحكم عليه بالنجاة في الآخرة، وهو في ذلك يستند إلى واقع المجتمع التربوي وكيفية تعامل النبي ﷺ

(١) الكتاب المرفوع في الاعتقاد والرد على من عاثف السط من ذوي الجمع والإلحاد ص ١١١.

(٢) نفسه ص ١١٣.

(٣) نفسه ص ١١٣.

(٤) نفسه ص ١١٤.

(٥) محمد بن حماد بن الحسن بن الحسين النخعي البكري، أبو عبد الله شعر الشهد الرافعي (ت ١٠٩هـ)؛ أصله من طبرستان، وولده في الري، وإليه نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري). رُسل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في حران. من تصانيفه إقتباج الغيبة، وإدعائهم أصول الدين، (والجواب عن أشكار المتفهمين والتأكي من من الطوائف والمذاهب، والتكاسيب)، وأساس الفقه، (والأطراف العالية)، (والمنهج)، في علم الأصول، (والتأليف الإيجاز في حجة الإجماع)، (والأصول في أصول الدين)، (والتأليف السطري في حجة الأصول)، (والتأليف الرافعي)، ٣١٦-٣١٧-٣١٨.

(٦) نهاية القول في دعاية الأصول، ١/ ١٩٥.

مع الصعابة فيما يتعلق بقولهم إنهم من غير المطالبة بخليق عقلي، ونعم:
 «وإذا المصير في الاحتاد فلما أن يكون اعتقادهم من الدليل، أو من التقليد
 فإن كان الأول، فهم ناجون بالاحتاد».

وإن كان الثاني، فالمتكلمون قديمًا وحديثًا اعتقدوا فيه، والصحيح عندنا: أنهم من
 أهل النجاة، ولا يلزمنا تكفير أكثر الصعابة والتأخير، وفي الله عنهم، فلما نعلم بالضرورة،
 أن أكثرهم منهم ما كانوا حالين بهذه الأدلة. ولأنه كان عليه السلام يحكم بإسلام كل من
 قبل دمه من غير أن يبحث معه في أدلة الإسلام...^(١).

• هاشم، مؤلف سيف الدين الأحمدي (ت ٦٣٦هـ) من إيمان العقل

يشير الأحمدي^(٢) إلى الخلاف الواقع في المسألة بين المتكلمين بقوله:
 «لهم من قال: لا يكفي في الدين اعتقاد الحق من غير دليل إلا المطلوب إنما هو
 الاعتقاد القاطع، ولا قطع مع التقليد»
 ومنهم من يخالف في ذلك، واكتفى بمجرد الاعتقاد، وإن كان من غير دليل. وهو
 الظاهر^(٣).

فظهر بقوله «هو الظاهر»، وما جاء بعد هذا الكلام، من ذكر أدلة ذلك، أنه يقول
 بصحة إيمان العقل. •

(١) نفسه ٢/ ٣٠٥

(٢) علي بن محمد بن سالم الظهري، أبو الحسن، سيف الدين الأحمدي، قال في القاموس: «الاعتقاد
 المصنف، لغرض الكلام، المعنى الأصلي، والفلسفة، والاعتقاد له كتب منها: (أبكار
 الأنكار)، (البسي في شرح صفاتي أفعال المكملات، والمتكلمين، وإقامة المرام في علم الكلام،
 والإحكام في أصول الأحكام). ينظر: سوانح الإسلام، ٢٢٢/ ٣٦٤.

(٣) أبكار الأنكار، ٢٦٠ هـ.

• حادي عشر: موقف أحمد بن مبلوك التصحيفي للمطلي

(ت ١١٥٥هـ):

ألف المطلي رسالة لطيفة يظهر من عنوانها ابتلاء أنه يرفض المقاهب المتشعبة في هذه المسألة، وهي رسالة فرد التشديد في مسألة التقليد. ويظهر أن المطلي سار فيه على نهج الفزالي في ترك زيجاب النظر وتصحيح القول بالتقليد، وذلك من خلال إيراد بعض نصوص الفزالي في هذه المسألة وتبنيها.

وقد اعتبر في رسالته أن تكفير المقلد لا يصح إلا على ملذهب المبتدعة^(١)، وأن من قال من الأصحاب به مبتكر ملذهب المبتدعة^(٢). واستند في رفض تكفير المقلد إلى عرض ضوابط التكفير التي حددها في ثلاثة: أولاً: ما كان نص اعتقاده كفرة. ثانياً: ما فيه تكذيب للنبي ﷺ ثالثاً: ما اجتمعت الأمة على أنه لا يصدر إلا من كافر. ثم بين أن هذه الضوابط متشعبة في حق المقلد الذي طابق اعتقاده الواقع^(٣).

ومثلما رفض تكفير المقلد ورفض القول بحصانة ترك النظر، فقال: فوكما أن المقلد ليس بكافر، ليس بمعتصم أيضاً بترك النظر^(٤)، معتبراً أن نصوص السمع الأمرة بالنظر أكلها في الكثرة الذين يستدلون ضد الحق، فألصقوا بالنظر ليرجعوا عن ملذهبهم الباطل، لا فيمن اعتد الحق من عامة المؤمنين^(٥). وهو ما ولجده سابقاً في موقف ابن حزم.

وه أختم هذا المبحث فقول: إن المقلد المتحجج عنه في هذا الباب أنواع:

• الأول: المقلد الذي يعرف بعض الأئمة المجتهد، مما لا يتعلم جهله،

وهذا مؤمن خير حام، بالانكاف.

• والثاني: مقلد من غير دليل، غير جازم بمعتقد، بحيث يقبل الشك والريب

(١) رد التشديد في مسألة التقليد ص ٤٧.

(٢) نص ص ٤٧.

(٣) حص ص ٤٦ - ٤٧.

(٤) رد التشديد في مسألة التقليد ص ٤٩.

(٥) نص ص ٤٩.

في حقيقته، وهنا كافر بالتناقض.

• والثالث: مقلد من غير دليل، جازم بحقيقته لا يعرفه عنها صارف، وهو الذي وقع فيه الاختلافه فمن الناس من كفره ومنهم من فسقه ومنهم من أئمه، ومنهم من قال بصحة إيمانه.

وهذا الخلاف الكلامي الذي تم تحصيله في حكم المقلد، لم يبن مسألة نظرية لحسب، بل امتد ليوثر في واقع الناس وواقع العلم، وهو ما سنراه في المبحث الثاني.

البحث الثاني:

الخلاف الكلامي في حكم التقليد وأثره في واقع الناس وواقع العلم.

إن الخلاف الكلامي السابق في حكم التقليد في أصول الدين لم يبق مسألة نظرية حيسة الجدل الكلامي، بل انتقل إلى واقع الناس؛ إذ إن الحكم بمنع التقليد وما أدى إليه هذا المنع من تكثير المقلد كان من أكثره محاولة بعضهم تنزيل أحكام الكفر على عامة المسلمين في الواقع وهو ما أخرج تكثير المقلد من كونه مسألة نظرية إلى كونه مسألة عملية. فذلك ما وضع المتكلمين في مأزق يشغل في أن هذا المذهب سيؤدي إلى القول بقتل أكثر الأمة، وللخروج منه كان لا بد لهم من أمرين؛ الأول: توضيح مفهوم التكفير في هذا الشأن، ويثبتهم أن المضمود به التكفير الأخرى دون القسري. والثاني: تعليم المواد مبادئ النظر العقلي المستعمل بها في أصول الدين؛ لإخراجهم من هذا المأزق. وهو ما كان له أثر في بروز التخصصات الكلامية.

وتفصيل ذلك في المطالعين الآتين.

المطلب الأول: أثر الخلاف الكلامي في التكليف في واقع الناس.

أو تفسير المقلد بين التثني والتثني:

من المعلوم أن التكفير حكم شرعي تترتب عليه آثار معلومة، من استباحة الدم والمال والعرض، وما يتعلق بذلك من الأمور الفقهية. ومن المعلوم أيضاً أن أغلبية الناس إنما هم من العامة رجلاً وساء. وقد رأينا أن بعض المتكلمين قد ذهب إلى تكفير العامي المقلد الذي لم يَسر عقيدته على دليل جلي، فهل يفهم من هذا التكفير النظري ترتيب آثاره العملية في الواقع؟

قبل الجواب عن هذا السؤال أثير إلى أن هذا الإكسال إشكال واقعي قديم وبطوره تتجلى خطوره اجتثة في عدم تحقيق مراد الأئمة الثقلين بالتكفير، وتمييزهم بين التنظير والتفريق.

والذي يصور لنا هذا الإشكال هو بعض الفتاوى المعبرة عن الواقع، ومن ذلك: السؤال الذي رُجّه لابن رشد الجدل (ت ٥٢٠هـ): «الجواب برهي الله عليك وأرضاك- لهما بقوله أهل الكلام يعلم الأصول من الأسمية، ومنهم من يقولون: لا يكمل الإيمان إلا بما ولا يصح الإسلام إلا باستعماله ومطابقته وتطبيقه. وأنه يحسن على العالم والجاهل قراءته وحواشيه... وإن من قولهم أيضاً أنه لا ينبغي لأحد من المسلمين، في أول ابتدائه لتبصرته بأمر دين الله ودخوله في معرفة ما ينهم به أمر الصلاة المفروضة عليه من ضرورة وحلا، أن يعلم شيئاً من ذلك إلا بعد نظره وقراءته يعلم أصولهم وأفعاله بمنهجهم، ومنى خالف ذلك من قولهم كقولهم^(١)».

لهذا السؤال يبين بوضوح الشق الأول من الإشكال، وهو عدم تحقق هؤلاء في تحصيل مدحب الأشاعة في المسألة، وعدم قوتهم على اختلاف الأئمة وتخصيلاتهم في أنواع المقلد كما والها.

(١) فتوى ابن رشد الحجة في حاشية الأسماء، يظهر تصوير كتابه المكتشف عن منابع الأئمة في حاشية الطه، ابن رشد، ص. محمد عبد الجباري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - ليلولة ط ٢ ص ٨٠

والشق الثاني من الإشكال -أعني دعوتهم إلى ترتيب آثار التكفير التقهية المعروفة- يتجلى أيضاً بوضوح في سؤال آخر وجه إلى محمد شقرون الهمراني (ت ٩٢٩هـ)، وقد أجاب عنه في فتواه المسماة بـ «الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين»، وفيها يقول: «نقد سنأمر جماعة من المسلمين وجماعة كثيرة من عوام المسلمين على^(١) مسألة إيمان المقلد في المقلد... بأن بعض الطلبة كافر عامة المسلمين بعدم معرفتهم للملك [الليل والبرهان] وفرد استباحة أموالهم وفساد أئمتهم وغير ذلك مما ينتج عنه التكفير بزمه...»

وقالوا إن بعض من يدرس العلم ويدعيه ويزعم أنه ممن يحفظه ويعلمه ويعرض في علم التوحيد للتفريس والتفري... قبله حكمه إلى الحكم بتكفيرهم...^(٢) فظهر أن المسألة مشكلة ينبغي تصديق البحث فيها من أجل كشفها وبيانها وهو ما يتم بيانه فيما يأتي:

وقبل كل شيء نذكر بأن المواقف من المقلد قد اختلفت بين التكفير والتسليم والقول بصحة الإيمان عند المعتزلة، وبين التكفير، والتسليم، والقول بصحة الإيمان عند الأئمة؛ فظهر أن المسألة مسألة خلافية بين جميع المتكلمين.

وقد رأينا أن التكفير إنما صرح به أئمتهم، فمن المعتزلة صرح به أبو هاشم، وأهل البيت المعتزلة -الذين يمثلهم القاضي عبد الجبار- في الظاهر ما توصلنا إليه على التفصيل.

ومن الأئمة إنما نقل هذا الموقف صراحة عن الباقين فحسب، واعتضت الرواية عن شيخ الجنب، واضطربت فيه أقوال بعض الأئمة والقول عنهم مع ميل كثير منهم إلى الحكم بصحة إيمان المقلد والتأثم فقط.

فظهر بهذا العرض أنه لا يصح أن ينسب لا إلى المعتزلة ولا إلى الأئمة التكفير بإطلاق، هذا من جهة التنظير.

(١) كفا في المخرج.

(٢) الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين؛ محمد شقرون بن أحمد يوجعه الهمراني، دار الصحابة للطباعة ط. ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ١٧-١٨.

ومن جهة التبريل على الواقع، فقلت في هذا البحث لم أجد متكلماً واحداً من
السلج المدونة- يذهب إلى قتل العامة، وإن كان هو ممن يقول بالكفر.

لما المعتبرة لهم وإن اختلوا في حكم المقلد وقال كثير منهم بكفره أو فساده، فإنهم
قالوا بأنه ثبت له أحكام المسلمين في الدنيا وفي ذلك يقول ابن الملاحي:

وأما المقلد للإسلام فقد انطفأ في تكفيره، وينبغي أن يكون الخلاف فيه راجعاً
إلى أن عقابه هل يستحق على حد عقاب الكافر؟ إذ لا يصح أن يخطفوا في أنه هل ثبت
له أحكام المسلمين؟ إذ لا شبهة في أنه يحكم له بذلك. ودلائل السمع عند عليه، كقوله
تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَنَّا إِلَهُكُمُ الْأَلْفَنَّا كَقَوْلِ الَّذِينَ خَلَقُوا آلِهَةً لَهُمْ
(النساء: ١٩٤). والسلام هو الاستسلام أي: لا تقولوا لا نحكم بإسلامه لثقتوا ملكه. وقوله
عليه السلام: «فإنما قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم»^(١) وفي آخر الحديث فوحاشيهم
على الله تعالى، يعني أنه -عليه السلام- أمر أن يقتصر على ظاهر الإقرار، ثم حاشيهم على
الله تعالى في ذلك الإقرار»^(٢).

فظهر بهذا النص أن خلاف المعتبرة في حكم المقلد متعلق بالأشرك، لا بالدنيا.
وبذلك فإن من ذهب منهم إلى كفره فإنه إنما يقصد أن عقابه في الأشرك عقاب الكفار، لا أنه
في الدنيا تجري عليه أحكام الكفر، وهو ما يعني أن مصطلح التكفير في هذا السياق له مفهوم
خاص؛ إذ إنه يعني اصطفاً عقاب الكفر في الأشرك ولا يعني ذلك مطلقاً فتوجب كبر الكفر
عليه في الدنيا، وهو ما يؤيد في نهاية الأمر إلى مفهوم التضييق عند المعتبرة.

هذا فيما يخص المعتبرة، وفي ثلث أن تنظر في موقف من اعتبر التكفير من الأشرك،
فقول:

إن موقفهم مثل موقف المعتبرة؛ وذلك أنه لما طرح على بعض الأئمة هذا الإشكال
المتضمن في قول النبي ﷺ إيمان أجلاف العرب من غير دعوتهم إلى النظر، فإنه مبرر
حكم المعاصي في الدنيا والأشركه فقال في الأول: إنه مسلم تجري عليه أحكام الإسلام، وقال

(١) طرف من حديث أخرت أن نقل النص... وسألي تخرجه.

(٢) كتاب المناقب، في أصول الدين، ص ٦٠٦-٦٠٧.

في الثاني: إنه لا يعد أن يكون كلفاً في الآخرة فيستحق الخلود في النار.

وتوضيح ذلك بالمصوح الآتي: يقول القسطنطي: هوذا الاكتفاء من رسول الله ﷺ والصحابة بإجراء أحكام الإسلام ورض القتال بالعلمي بكلمتي الإيمانه لإجراء الأحكام على المقاتل وكلاماً فيما بين الله تعالى وبين عبده وقبلاً بنجيه من الخلود في النار^(١).

ويقول السنوسي: فولا يرضى لصفاته حرية التخليق فوثقها في الآخرة غير مغلصة عند كثير من المحققين^(٢).

ويقول أبو عبد الله البكري الكومي التونسي (ت ٩١٦هـ): فوالما أهل الحديث؛ فأول واجب عندهم الإقرار بالشهادتين ولو أزمها مطالباً بذلك قلبه؛ ودليله ما في الصحيح: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»^(٣)، فجعل المقاتلة اللازمة للكفر مُكَيِّفَةً بالنطق بالشهادتين، فالنطق بالشهادتين والكفر متنافيان بالنسبة إلى ما حُكِّمَ به ظاهره؛ فانطق أول ما يدخل به لعاقبة الإسلام ويخرج به عن عاقبة الكفر، فهو أول ما يجب أن يحصل في الزمن الثاني من زمن الفهم، فهو إذن أول واجب، وهو المطلوب.

والأشعري يقول له: لذلك لا يخرج به عن الكفر من حيث الآخرة وإن أخرجه عنه من حيث الدنيا، فلا يخرج به حتى يعلم ذلك، ولا يعلمه (لا بالنظر، ولا بنظر حتى يقصده فعند رفع السيف حته يقال له: القصد إلى النظر، وانظر فيما يحصل لك العلم فيما أئورت به^(٤).

(١) طرح مسائل أسسوك القيس، غريب القيسين بن القسطنطي، تشرىف نزول حساني، دار مكتبة المصاحف، بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١١م، ص ٣٣.

(٢) شرح السلفية الكبرى، ص ٦٦.

(٣) الجامع الصحيح، وهو الجامع المختار الصحيح المختصر عن أسرار رسول الله ﷺ وسنة وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تصح محمد زهير بن شاذان الشافعي، تزييم فؤاد عبد الباقي، دار طروق النجاة، ط. ١، ١٤٣٦هـ - كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، رقم (٢٩٢)، ١/ ٨٧. أميل عليه فيما يأتي وصحيح البخاري اختصاراً. المختار الصحيح المختصر عن النبي بقول الصلوات عن المصل إلى رسول الله ﷺ، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، تصح محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال النفس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم (٢٧٠)، ١/ ١٦١. وأميل إليه فيما يأتي بصحيح مسلم اختصاراً.

(٤) تحرير المطالب لما تضمنته طيفه ليس المطالب أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكري الكومي التونسي، تصح نزول حساني، مؤسسة الخلود، بيروت، لبنان، ط. ١، ١٤٣٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٦٤.

ومن هنا التفریق يظهر أنه وإن قال بعض الأشاعرة بالتكفير في حق العامي فإنهم حصّروا ذلك بالحكم الأمارة، أما في الدنيا فإنهم يقرّون بأنهم مؤمنون تجري عليهم أحكام الإسلام؛ فلا تسباح دماءهم ولا أموالهم بتركهم النظر، فظهر بذلك توافقهم مع المعتزلة في هذه المسألة أيضاً.

من كل ما سبق يظهر أنه لا يصحح أن يفهم من ذهاب الجلس إلى تكفير المقلد جواز تريب الآثار الفقهية للتكفير عليه في الواقع، وأن من فهم ذلك فإنه لم يحقّق المذهب.

يضاف إلى ذلك أن كل من قال بوجوب النظر منهم على كل مكلف، غداً اكفى في ذلك بما يمكن تحصيله من الأدلة الجسدية، وهو ما كان له أثر في واقع العلم على ما نبهه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: أثر الخلاف الكلامي في التقليد - في علم الكلام:

يمكننا القول أنه كما كان للخلاف الكلامي في مسألة التقليد آثار في واقع الناس، قد كان له آثار أخرى في واقع العلم وهو ما نبهه فيما يأتي:

ميز المعتزلة والأشاعرة بين نوعين من النظر^(١):

١- ما يجب كلفه:

إذا أُهرِب عنه الجميع أنصأ، وهو مثل تكفير الأدلة، والمناظرة، والكشف، والبيان، والإقحام، والذب عن بيضة الإسلام، والرد على المخالفين، وإبطال شبه أهل الزيغ والمبتدعين.

٢- ما يجب عليه:

وهو ما يُصَحِّح المكلف به معرفته بالذم، وصفاته، ورسله، ودين الإسلام بجملة.

والذي يحنّ في هذا السياق إنما هو الثاني؛ فإنهم لما أوجبوا على المقلد معرفة أصول الدين بأدلتها الجمالية، فقد أدّى بهم هذا الإيجاب إلى وضع مؤلفات موجهة إلى

(١) الفقه في الكلام ٢٤٢/١ - ٢٤٤ وشرح معالم أصول الدين ص ٢٢.

العامّة، مينة تلك الأدلة المعجّلة للخروج بهم من التقليد المحض، والخروج بهم من حكم التكفير عند من كفر، والضيق عند من فسق.

يقول النسوسي: فولد آف علماء السنة رضي الله عنهم، كلبي ريد وبين الحاجب وغيرهما تكلم مختصرة، اختصروا فيها على سرود السلف، مجردة من الأدلة لتجملها العامة ممن خسر عقله من التفرغ ليرتقوا من معرفتها تقليداً إلى البحث عن أدلتها، وما ذاك إلا أنهم رأوا أكثر العامة لا يحسن التفاد ولو بالتقليد، فأرادوا من نصبهم أن يتفادوا من مرتبة يُخشى عليهم بها أن يكونوا على اعتقاد صحيح فيه على الكفر إلى مرتبة مختلف فيها، ولعلها تكون سلباً إلى المعرفة^(١).

لهذا ما عرف عنهم من التطويل والتشعب في مصنفاتهم الكلامية الموجهة إلى المسائل المنظر، ظهرت مؤلفات أخرى مختصرة موجزة، وهذا هو الذي عنده تأثير المسألة في علم الكلام، ولما يأتي ذكر بعض تلك المصنفات:

١- مؤلفات موجهة خاصة عند المعتزلة:

من المعلوم للباحثين أنه لم يصلنا من مصنفات المعتزلة إلا القليل، وهو ما يجعل المادة المستشهد بها عند المعتزلة يقل منها عند الأئمة، ومع ذلك فإنها كالية في بيان المقصود من هذا المطلب.

من المؤلفات المختصرة التي وجهت إلى هذه الفئة من الناس كتاب «الأصول الخمسة» وهو كتاب مختصر جلد أولاً للمشرق Daniel GIMARET سنة ١٩٧٩، ونسب إلى القاضي عبد الجبار، ثم حققه فيصل بدر حوثة سنة ١٩٩٨، وشرحه بعنوان «الأصول الخمسة المنسوبة إلى القاضي عبد الجبار» ليرجع أن هذه النسبة لا تصح، وأنه في الأغلب من تأليف أبي القاسم الرسي من معتزلة الزيدية المتوفى سنة ٢٤٦ هـ^(٢)، مع ذكره

(١) شرح السرمية الكبرى، ص ٥٩.

(٢) الأصول الخمسة المنسوبة إلى القاضي عبد الجبار، حققه وقدم له فيصل بدر حوثة، مطبعات

جامعة الكويت، ١٩٩٨، ص ٤٢.

أنه ورد في المخطوط منسوباً إلى القاضي لا إلى الرُّسِّي. ومواء أكان من تأليف القاضي أم الرُّسِّي فإن المهم في هذا السياق إنما هو منهج هذا الصنف من التأليف الموجه للعلماء، وبعض إذ استدلل بالكتاب فيما يأتي تنسبه إلى القاضي تجاوزاً للتحالف.

والكتاب مختصر يقضي بالفرض الذي سطره في هذا الصنف؛ إذ إنه يذكر المسائل مجملة من غير تفصيل، وكذلك أدلتها، ومن أدلته قوله: «فإن قيل: أخبرني عن الجملة التي يلزمك معرفتها في أصول الدين. قيل له: أصول الدين خمسة: التوحيد والعدل، والوحد والوحد، والمنزلة بين المتزكّين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه أصول عليها مدار الدين، ومن خالف فيها فهو عظيم الخطأ، وربما كفر لو فسق بذلك»⁽¹⁾.

ثم يشرح هذه الجملة بعض الشرح من غير تطويل ويذكر الأدلة على كل مسألة وأهلها أدلة حقلية، وهي أيضاً أدلة مجملة من غير تفصيل، ومن أدلة ذلك قوله:

«إن قيل: فما الدليل على أن نفسك وسائر الأجسام محدثة؟

قيل له: لأنها لا تخلو من الحركة والسكون والفاخرة والمجلوبة، وهذه كلها حوادث مما لم تخل منه، فيجب أن تكون محدثة مثلاً.

فإن قيل: فما الدليل على أن لها محدثاً؟

قيل له: لأن الكتابة والبناء والصناعة تحتاج إلى فاعل من حيث كانت حادثاً، فيجب أن يكون لها محدث، وكل محدث يحتاج إلى محدث وفاعل.

فإن قيل: فما الدليل على أنه قادر؟

قيل: لأن الفعل في الشاهد لا يكون إلا من قادر، وقد صح من الله عز وجل الفعل، فيجب أن يقال هو قادر.

فإن قيل: فما الدليل على أنه تعالى عالم؟

قيل له: لأن الأعمال المحكمة كالكتابة والصناعة لا تصح إلا من عالم، وقد صح من

(1) Daniel GIMARET: *Les Uqûl al-Jamâ'at al-Qadî 'Abd al-Jalîl et leurs commentaires*. Institut Français d'Archéologie islamique du Caire. Volume 15 (1979), p. 60.

الله ما يند عليها في الأحكام في خلقه الإنسان على صواب ما فيه من الصمة، فيجب أن يكون عالمًا^(١٤).

وقد سار على هذا المنهج قريباً في كل ما تبقى من المسائل.

• باب مؤلفات عوجية العامة عند الأئمة:

يلو أن الأمر فيما يخص الأئمة أوضح، وتكليفهم في الباب أكثر، فقد تروعت بين مختصرات ومنظومات، وهنا أقصر على ذكر بعض من ذلك، مع التمييز بين أئمة المشرق والمغرب، لتكون المغرب أكثر عطية بهذا الباب:

○ نماذج من مؤلفات أئمة المشرق:

➤ «الإصناف» المجلد الثاني:

يمكن القول إجمالاً إن كتابه الإصناف موجه ابتداءً إلى العامة، خاصة إذا علمنا أنه موجه إلى سبلة، ينتهيها القاضي في المقدمة بالتحركة، فقد ذكر أنه استجابة لما أتمسته الحرة الفاضلة الشبيكة... من ذكر جمل ما يجب على المكلفين اعتقاده، ولا يسمع الجاهل به^(١٥). ثم قال إنه سيذكر لها فجلاً مختصرة^(١٦)، وهو ما يشعر أن الكتاب موجه ابتداءً إلى أصحاب الجمل من العامة، لا إلى أصحاب التفصيل.

وقد دأب في كتابه على ذكر المسائل الواجب على المكلف اعتقادها، ثم ذكر دليها من النقل والعقل أو أحدهما، بشكل يكاد يطرده في كثير من مسائل الكتاب، وهو في حقيقته يتراوح بين الإجمال والتفصيل. ومن أمثلة تفصيله ذكره محسناً أكلة على حدوث العالم^(١٧).

[1] Les Upl et l'homme du Qibla' Abd al-Ghalib et leurs commentaries, pp. 82- 83.

(٢) الإصناف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ١١٧.

(٣) نفسه، ص ١١٧.

(٤) نفسه، ص ١٣٨، وما بعدها.

✓ حقيقة أني إسحاق الإسفراييني:

نشر المستشرق Michael M. Frank عقيدة للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهذه العقيدة تمثل نموذجاً واضحاً للمطلب الذي نحن فيه فهو من البداية يقول: أولاً وقع الاختلاف بين أهل الحق في صفة المؤمن، ووليت الفتاوى في الأحكام على غاية الاختلاف عند السؤال، رتب فيه أقل ما يحتاج إليه على قول الجماعة، وأبداه ما يطمح الاسم عند الكفاية، ليظف عليه المصحح علم الشريعة، ويقلل من نفسه تغيير أهل الفريضة، ويجوز فتواه عند أهل المعرفة، ويستحق اسم الإيمان على قول من يتسبب إليهم في التوحيد والعقول، ويلقن الصبيان عند البلوغ فيكونوا مؤمنين عند الخطاب⁽¹⁾.

وفي هذا النص إقرار صريح بأن هذا التأليف أثر من آثار ذلك الاختلاف الواقع في حكم العامي، وكلامه جلي في بيان أن ما سيذكره هو الحد الأدنى الذي به يحصل الإيمان بالاتفاق، وهو ما عبر عنه بقوله: «رتبت فيه أقل ما يحتاج إليه على قول الجماعة»، مثلهما عبر بالافتقار سابقاً بقوله: «لا يسع الجهل به».

ولقد جمع في هذه العقيدة - وهي تقع في أقل من عشر صفحات - جُمل المسائل التي يجب على العامة اعتقادها، ثم أردفها بالذلائل التي ترشد إليها، تبعاً لموقفه الذي تم تلخيصه سابقاً، والذي يرى فيه على العملي وجوب تحصيل العقائد بأدلتها ولو مجملة، وهو ما وضعه في هذه العقيدة نفسها، فقال: «وقال أهل التحقيق: لا يكون كذلك (= أي مؤمناً) حتى يصير اعتقاده بما وصفناه معرفة... والذي يحتاج إليه في ذلك أن يعرف كل ذلك بما ذكرناه بدليله»⁽²⁾.

ثم ذكر بعد ذلك ما يخص هذا التسمي: فقال: «فواتفقوا على أن الذي يحق اعتقاده معرفة دليل واحد في كل مسألة لا يحتاج فيها إلى التبحر والتمكن من دمع الأصول والأجربة، فإنها إذا وردت عليه ظفرت له شبهة دفنها بما كان عنده من الدليل».

[1] Al-Ustadh Abu Israk: An Ahle together with selected fragments, p. 129.

[2] Al-Ustadh Abu Israk: An Ahle together with selected fragments, p. 135.

ولذا ذكر لكل فصل منها قليلاً على الأعضاء من ليكون كمال الإيمان بإجماع أهل الحق^(١).

إن هذه النصوص تبين لنا أن هم الأسفراييني في هذه القضية كان هو الخروج بالعامي المقلد من ذلك الاختلاف الذي تم ذكره في النوع الثالث من المقلدين، إلى إجماعهم الذي ذكر في النوع الأول من المقلدين، وهو ما جعله يدعو إلى تعليم هذه القضية الصيانية ليخرج الجميع عند التكليف من حكم التكفير أو التضييق أو التثني.

وقد بين أنه يكفي في ذلك معرفة كل مسألة من مسائل القضية بدليل واحد، وقد صار على ذلك في عقيدته هذه بشكل موجز مجمل مطرد، وأغلب أدلته في ذلك العقل، ومن أمثلة ذلك: «والدليل على أنه قادر: استحالة وجود الفعل ممن ليس بقادر عليه.

والدليل على كونه عالمًا من يدًا: استحالة ترتيب الفعل، وترتيب المجائب والحيوانات، من غير وجود حي عالم قادر مرده^(٢).

إن هذا الشرط أعني شرط دليل واحد في كل مسألة. كما ذكره الأستاذ الأسفراييني لخروج المقلد من الكفر الشافعي هو ما صار عليه كثير من الأشاعرة المتأخرين.

« عقيدته أبي المظفر الإسفراييني »

عقد أبو المظفر نصلاً في «تبصير» إبان اعتقاد أهل السنة والجماعة، وهو ما يمكن أن يُعدَّ عقيدة مستبصرة وإن كانت مطولة مشاربة مع عقيدة أبي إسحاق الإسفراييني، وقد قال في أواخرها: «واعلم أن جميع ما ذكرناه من صفات عقائد الفروقة الناجية، يجب معرفته في صحة الإيمان، وقد شرحناه وفرونا كل واحد منها بدليل عقلي وأخر شرعي؛ ليورد من أحكامه على الخصم المقرر بالشرعية الأدلة الشرعية، وعلى الخصم المنكر للشرعية من طبقات المسلمين الأدلة العقلية، فيقرى على الفريقين بما جمعناه من الطرفين، ولا تكاد تعد إليه حيل أهل الإسناد والبيعة، والخدمة والبيعة^(٣).

[1] Ibid. p. 236.

[2] Ibid. p. 238.

(٣) التبصير، ص ٢١٢.

إن ما يمكن أن يلاحظ على عقيدة أبي منظر الإسفرائيني هذه أنها تبيل إلى نوع من التفصيل في بعض الأحيان، يكاد يُدخل العلمي في متاهات علم الكلام، وبعض المسائل المشابهة، مثل كلامه في الاستواء، وفي علاقة الثلث بالصفات كما في قوله:

دوران تعلم أنه لا يجوز في صفات القديم سبحانه أن يقال: إنها هي، أو لا غير، ولا هي، أو لا غير، ولا أنها موافقة أو مخالفة... إلخ^(١).

فلا شك أن هذا من المسائل المفصلة لا المجعلة، والتي يحتاج في فهمها إلى النظر الخاص، لا العام، وهي أقرب بالتحقيق من الكلام من البطل منه، فتكليف العامي بها قد يكون من تكليف ما لا يطاق.

يضاف إلى ذلك، أن فرض أبي المنظر هنا، هو جعل المكلف قادراً على رد شبه الملحدة من جهة، والمبتدعة من جهة أخرى، ولا شك أن هذا قدر زائد على ما أصله الأستاذ الإسفرائيني وغيره ممن قال بكلمة جعل الأدلة في حق المظلة ليصبح إيماناً، إذ الأصل أن يعرف تلك الأدلة، وإن لم يحسن الشهادة عنها، لا أن ينظر بها، وهو ما يجعلنا نتساءل عن الحد الأدنى الذي يجب على العلمي اعتقاده، وهو ما يتضح أمامنا بالآثار التي تبحث عن مفهوم الأصول، وهو ما سنراه في الباب التالي من هذا البحث.

وما امتاز به منهج أبي المنظر هو الجمع بين الأدلة العقلية والمظلية، وإن كان قد شرط في البدء أن الذي يصبح به الإيمان إنما هو الأدلة العقلية.

○ نمط من مؤلفات المنصورة الفقهية

صحيح أن الخلاف الكلامي في مسألة التقليد قد نشأ في الشرق، لكن ذلك لم يمنع من انتقاله إلى الغرب الإسلامي لتتوالى العقيدة الأشعرية نفسها إليه، بل لا نجد القول إن المتن الكلامية المتأخرة في الغرب الإسلامي، قد احتوت بإيراد هذه المسألة أكثر منها في الشرق، والظاهر أن ميل جيلها إن لم تقل كلها إلى المنع من التقليد وفي هذا الصدد يشير خالد رهري إلى أن متكلمي المغرب، بخلاف الغزالي الذي دعا إلى إلجام المروء من علم

(١) نفسه ص ٢٩١

الكلام، قد رفعوا هذا الكلام، فوصلوا المعرض حته منوطاً في كلمة «حالة الأحياء». فكثر التصيب في العقائد الموجزة التي فرضت على العوام، ووصل المسلم ملتزماً بحفظها ولهم مباحها^(١). وفيما يأتي نذكر بعض النماذج:

✍ «مختصر» ابن طلحة البليدي (١٢٣٥هـ):

وضع ابن طلحة البليدي في مختصره في أصول الدين منذ البداية أنه إنما جمع فيهما ما لا يسع أحداً جهله، ويلزم كل الناس علمه^(٢). وقد ذكر فيه من أنواع الأصول، المعلوم بالعلوم، ومن جهة الكتاب والرسول، التي يكمل الدين بعلمها، والوقوف على معانيها^(٣). وقد جعله مختصراً مسائل ودلائل، ذكرافية التطويل، لمن قصد الاجتهاد بالواجب، والاكفاء بالقرض^(٤). فظهر أنه إنما أراد في هذا الكتاب بيان الواجب في حق العامة من هذا العلم، ليخرج بهم من الخلاف في تكفيرهم إلى الإجماع على إيمانهم.

✍ «مختصرات» أبي عبد الله السنوسي (١٢٤٤هـ):

يعد أبو عبد الله السنوسي من أبرز من كرس مبدأ المنع من التقليد في أصول الدين، فكان من أثر هذا الانحياز أنه حتم عليه تصنيف عقائد تختلف مستوراتها لغة وأسلوباً، وتباين براهينها قوة وضخماً، وظواهر حجتها صفة وطولاً، بحسب المستويات الفكرية والعلمية للناس. فكانت تلك «المقدمة الكبرى»، لأصحاب السرى الفكري المرتفع، فقد ألف «صغرى صغرى الصغرى»، وهي «المقدمة السادسة»، و«المقدمة»، للنساء الأميات، وبينهما توافقت «الوسطى»، و«الصغرى»، و«صغرى الصغرى» المقدم الذي يليق

(١) مستربات الإبداع في علم الكلام الأندلسي لدى المطرقة، بحث ضمن ثلاثة جهود المطرقة في خدمة المذهب الأشعري، مركز أبي العباس الأشعري، الرابطة العلمية للعلماء المسلمة المغربية، ط. ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص ٣٩.

(٢) ليس طلحة البليدي ومختصره في أصول الدين، تحت مصد فطيرتي، مركز أبي العباس الأشعري، الرابطة العلمية للعلماء المسلمة المغربية، ط. ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ص ١٣٦.

(٣) نفسه، ص ١٤٠.

(٤) نفسه، ص ١٤٠.

بها، بحسب تفاوت الحقول»^{١٦}.

تلك إذاً بعض التنازع المحصورة التي تبين لنا بوضوح أن من أخطار من المتكلمين المعاصر من جوار التقليد في أصول الدين، والاكتفاء منهم بالأدلة المجعلة على الاحتفاء الحق، قد أدى بهم هذا الاعتبار إلى تكليف ما يحق لهذا المقصد، حراسة لمقتل الحوام، وغروبها بهم من ذلك الخلاف الذي تشدد فيه البعض إلى حد التكفير.

خلاصة الفصل الثاني:

رأيت في هذا الفصل أن حكم المقلد مسألة خلافية بين العلماء، ولها أيضاً مسألة خطيرة، تجلت خطورتها في عدم تحقيق بعض الناس لمطالب الطمأنينة فيها، وأعلمهم بعض الأحكام مطلقة من غير تقييد، كمن اعتار تكفير المقلد، وأراد ترتيب أحكام الكفر عليه، من غير أن يفهم أن من قال بالتكفير إنما قصد به التكفير في الآخرة، لا في الدنيا، وأن جميع من ذكرنا من العلماء مضى على أن المعاني المقلد للمحق تجري عليه أحكام الإسلام.

كما رأيت أن كثيراً من المتكلمين قد جعلوا همهم الخروج بالطامس المقلد من هذا الخلاف، فكان بذلك أن كفوا للعامة ما به يحصلون جمل الألفة، لتصحيح فهمهم.

١٦- مستزعات الإجماع في علم الكلام الأشعري، لدى المطبعة بعث حسن مدونة جريدة المطبعة في جامعة المنجب الأشعري، ص ٨٦.

خلاصة الباب الأول:

تمت مناقشة مسائل كثيرة في هذا الشق من البحث وفي هذه الخلاصة نذكر أهمها رأينا أن مسألة التقليد في أصول الدين من المسائل الخلافية، جازعها كثير من الفقهاء والمحدثين، ونسب إلى جميع المتكلمين القول بمتبناها لكن التحقيق في هذا النسبة قد قاد إلى تأكيد وجود الخلاف فيها بين المتكلمين أنفسهم؛ إذ إنه قد خالف في ذلك أبو القاسم الكشي وأبو إسحاق بن عمار من المعتزلة وأبو جعفر السبكي وأبو حامد الغزالي من الأشاعرة.

ثم رأينا بعد ذلك أن هذا الخلاف قد كانت له عدة آثار في واقع الناس من جهة، ورأينا ما وقع في تنزيل مواقف الموجهين نظر الصائمين من التقليد على الواقع، وما أعاد هذا التنزيل - من قبل من لم يحقق مدعى الأئمة - إلى تكفير الناس، وإيراد ترتيب آثار هذا التكفير الفقهية - كاستحلال الدم والمال، وتحريم المتاحفة والمورثة - في الواقع، لتخلص إلى أن جميع من ذكرنا من الأمة متفق على عدم نكاح العامة وإن اختلفوا في مراتب المطلدين وأحكامهم، وأن من ذهب منهم إلى التكفير فقد قصره على الأئمة لا الدنيا.

ومن جهة أخرى رأينا أثره في واقع الملوك فوجدنا هؤلاء المتكلمين قد عملوا إلى تأليف مختصرات موجهة إلى العامة، مكثفين منهم بالأدلة المجعلة، ليخرجوهم من هذا الخلاف، إلى الإجماع.

وقد لاحظنا في كل ذلك أن الخلاف الكلامي في هذا الباب راجع في كثير من مسأله إلى الخلاف في المفاهيم المتداولة فيه، بدءاً من مفهوم التقليد، وانتهاء بمفهوم التكفير.

صحيح أن جمهور المتكلمين معتزلة ولشاعتهم متفصيحهم ومتأخريهم، قد اتفقوا على كفاية الأدلة المجعلة في أصول الدين في حق العلمي لإعراجه من الكفر أو الفسق أو الإثم، لكن ما يلاحظ في هذا السياق هو اختلافهم في ملعية تلك الأصول التي يجب اعتقادها، والمسائل التي تنتج تحتها وما منها يجوز فيه الخطأ والاجتهاد وما منها لا يجوز فيه ذلك، وقد أومأت إلى ذلك حين تحدث عن حقيقة أبي الحظير الإفريقي في التبصير، من غير

تطويل، لعقد لبحث هذا الإشكال الباب الثاني من هذا البحث، وهو باب الاجتهاد في أصول الدين، وقد كان بالإمكان مناقشة مفهوم الأصول بتفصيل في الشق الأول من البحث، غير أنه لما ولينا في الجميع قد اتفق في التمثيل في باب النظر على إيراد مسألة مجمع على أصليتها -أعني معرفة الله تعالى- إجمالاً من غير تفصيل، ورأيت أن الإشكالات المتعلقة بهذا المفهوم أكثر وورودها في الأبواب الأخرى، فقد كُرت تأخيرها إلى الباب الثاني من هذا البحث لمتلفه به أكثر من السابق.

الباب الثاني: الاجتهاد في أصول الدين

مدخل تمهيدي: تمييز المتكلمين والأصوليين بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقلي

• الفصل الأول: الخلاف الكلامي في مسألة الاجتهاد في أصول الدين:

○ المبحث الأول: مذهب المالكي بمنع الاجتهاد في أصول الدين.

○ المبحث الثاني: مذهب الشافعي بوجوب الاجتهاد في أصول الدين.

• الفصل الثاني: أثر الخلاف الكلامي في مسألة «الاجتهاد في أصول الدين» في الخلاف في حكم المخطئ في أصول الدين:

○ المبحث الأول: موقف جمهور المتكلمين من تحديد المخطئ في أصول الدين.

○ المبحث الثاني: موقف الشافعيين والاجتهاد العقلي من المخطئ في أصول

الدين.

مدخل تمهيدى:

تمييز المتكلمين والأصوليين بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقيدى

لعل للكلام في مسألة الاجتهاد في أصول الدين والاجتهاد العقيدى، وما له من
الإنكسالات، تلزم الإشارة أولاً إلى أن الأصوليين قد تحدثوا في باب الاجتهاد من كتبهم - عن
الاجتهاد في أصول الدين تحت مسميات مختلفة كالقطعيات، أو القطعيات، أو النظريات،
وما أشبه ذلك من المصطلحات البصرة عن أصول الدين.

وقد أوردوا الكلام عن الاجتهاد في أصول الدين مجملًا بإزاء الاجتهاد في فروع
الدين، مبنين مواقع الاختلاف بينهما فكان لا بد لي قبل الخوض في الاجتهاد في الأصول
أن أتكلم في الاجتهاد في الفروع ولو بإجمال لأخلص في نهاية الأمر إلى معايير التفرقة
عند الأصوليين والمتكلمين بين الاجتهاد في أصول الدين وبين مروه، ثم لتكون تلك
المعايير - من بعد - هي محل الدراسة المفصلة.

لقد تعددت المسائل التي يناقشها الأصوليون في باب الاجتهاد غير أنني سأكتفي
في هذا السياق بذكر مسألتين مهمتين من مسائل الاجتهاد لهما تعلق بيجتي، هما وهما
مسألة التصويب والتخطئة، ومسألة تأييد المجهود المضطرب.

أولاً: الخلاف الأصولي في الاجتهاد الفرعي بين التصويب والتخطئة:

اختلف الأصوليون في مسألة تصويب المجتهدين وتخطئهم على ثلاثة مذاهب، ومروا في ذلك بين حماية الاجتهاد وبين تهيجته -أعني الحكم المترصل إليه- فمنهم من قال في المجتهدين -إنما اختلفوا في مسألة ما- إنهم مصيبون في الاجتهاد والحكم، ومنهم من قال إن المصيب واحد، والباقي منخطئون في الاجتهاد والحكم، ومنهم من قال إن الجميع مصيب في الاجتهاد، وواحد فقط مصيب في الحكم. وفيما يأتي تفصيل هذه المذاهب:

• المذهب الأول: مذهب الفقهاء إن كل مجتهد مصيب في الاجتهاد والحكم:

ومذهب إليه -من المعتزلة- أبو الهيثم العلاف، وأبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي. يقول أبو الحسين البصري: فقال أبو الهيثم، وأبو علي، وأبو هاشم: إن كل مجتهد في الفرع مصيب في اجتهاده، وفي حكمه الذي أداه إليه اجتهاده. ولك حكمي ذلك عن أبي حنيفة، وحكاة عن القاضي يعقوب الحميري^(١).

ومذهب إلى هذا الرأي -من الأشاعرة- أبو بكر الباقلائي، وذكر عن أبي الحسن الأشعري في ذلك قولان: قال ابن عقيل^(٢) (ت ٥١٣هـ):

قولان لأبي بكر بن الباقلاني: لأبي الحسن الأشعري في ذلك رأيان. واعتبر هو: أن كل مجتهد مصيب، وأن فرض كل واحد ما يطلب على فقهه، ويؤديه إليه اجتهاده، وليس هناك

(١) كتاب المستند في أصول الفقه، ٩٤٩/٢، ينظر أيضاً: مهارج الوصول إلى سائر سبيل الطرق في فهم الأصول، أحمد بن يحيى المرتضى، تج. محمود سعيد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ٧١٣.

(٢) أبا الفراء علي بن فضال، قال القاضي في وصفه: الإمام، العلامة، البصر، شيخ المالكية، المتكلم، صاحب التصانيف، ولد سنة ٤٣١هـ وأخذ علم الفطانيات عن شجتي الاعتزال. أبي علي بن الوليد، وفي التاج من كتاباته صاحب أبي الحسين البصري. ينظر: سير أعلام النبلاء، ١/١٩، ١٤١٣هـ وما بعدها.

أشبه^(١) مطلوب^(٢)

لكن ابن خورك يذكر أن قول أبي الحسن الأشعري هو تصويب المجتهدين في المروع، مؤكداً أنه «كان يفرق بين الاجتهاد في التروع والأصول» ويقول: «إن الأصول الحق فيها واحد من مذهب المجتهدين فيها، والفرق الحق في الجميع، والكل مهيون إذا أدى كل واحد منهم حتى الاجتهاد»^(٣).

والإبه يميل الغزالي أيضاً، معتبراً أن الخطأ في الظنيات لا إثم فيه، ولما كان الخطأ والإثم عنده متلازمين، فقد جعل إثمًا على الإثم دليلاً على انتفاء الخطأ^(٤).

• **المذهب الثاني: مذهب القائلين إن الحق من المجتهدين واحد، ومن هذه مخطئ في الاجتهاد والحكم:**

وذهب إلى ذلك الأصب (ت ٦٠٠هـ)^(٥)، وابن حلية (ت ٦١٦هـ)^(٦)، وشعر المريسي (ت ١٨هـ)^(٧)، وقالوا: «إن المعنى من المجتهدين واحد ومن هذه مخطئ في اجتهاده

(١) قالوا في تعريفه: حكم لو نسي الله تعالى في مسألة فحكم عليه. كتاب المعتمد في أصول الفقه، ٩٥٢/٢.

(٢) التواضع أبي أصول الفقه، أبو الوفاء علي بن عيسى الحنبل، حقه وقدم له وعمل عليه: جورج طلسي، بيروت: ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، جزء ٤، قسم ٤١٢/٢ - ٤١٣/٢.

(٣) سيرة علالا أبي الحسن الأشعري، ابن خورك، ص ٢٠١.

(٤) المستغنى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، حقه وتعليق: حمزة بن زهير حاتف، الطبعة الإسلامية، الطبعة المصدرة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ٣٠/٢.

(٥) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصب، من الطبقة الخامسة من تلمذاته المعروفة، كان من أصحاب القاضي وأهله، وحاب عليه المعتزلة سيفه على علي رضي الله عنه. له مناقشات مع أبي الهيثم الصلاف. ينظر باب فكر المعتزلة وطبقتهم، ص ٥٢.

(٦) أبو إسحاق بن حلية، إمام من إمامي الشيعة، من مشيخي الأصب، من رجال طائفة أشبه عن الأصب، وكان يجهلاً بقول ينفق القرون، له مناقشات مع القاضي. ينظر الأصب، ٢٢/١.

(٧) أبو عبد الرحمن بن علي بن أبيات المريسي، قال القاضي في وصفه: «المتكلم المناظر الجرح، وهو من كبار الظواهر أيضاً» أشبه عن القاضي في يوسف. وهو من البهجة، وله مناقشات مع القاضي، وللشعرسي كتاب يرد فيه عليه. ينظر سير أعلام النبلاء، ١٩٩/١٠، وما بعدها. الروابي بالولايات، سلاح الدين خليل بن أبيك عبد الله القندي، تصح: أحمد الأناطوط وتزكي، مخطئ، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، ٩٤/١٠، وما بعدها.

وفيما أداه إليه اجتهادهم وتفاوت: إن على الحق دليلاً، يعلم به المستدل أنه قد وصل إلى الحق. ويجب نقض الحكم بما يخالف الحق...^(١).

ولأنه ذهب ابن حنبل الحنيلي أيضاً، وهو في ذلك يقيس فروع الدين على أصول الدين؛ فيذهب إلى أنه كما لم يصح تصويب المجتهدين في أصول الدين فكذلك لا يصح تصويبهم في الفروع، وهو ما عبر عنه بقوله:

«ولما الثاني، وإلزام الأحكام القروية، فلا نسلم أن المجتهدين المختلفين على الإصابة كلهم؟ بل الحق في واحد، مثل سألنا (= قصد مسألة كلامية). وكما لا يصح أن يكون القديم محدثاً، والمحدث قديماً، عند الله، لا يكون الحرام حلالاً، والواجب ندباً»^(٢).
ليخلص إلى أن: «الحق من قول المجتهدين في الفروع في واحد أيضاً وعلى ذلك الحق دليل يجب على كل مجتهد طلبه»^(٣).

ثم إنه نسب هذا الرأي أيضاً إلى أكثر الأئمة فقال:

«واختلفت الأئمة: فقال الأكثر منهم مثل ابن غورك، وأبي إسحاق الإسفراييني، وغيرهما: مثل قولك»^(٤).

• المذهب الثالث: القول إن التصيب واحد، ومن هؤلاء مصيب في الاجتهاد مختص في الحكم

وهذا مذهب الفقهاء بالأئمة، ومعنى الأئمة أنه حكم لو نص الله تعالى في المسألة لنص عليه^(٥)، وفيهم يقول أبو الحسين البصري: فومن الناس من قال: إن ما عدا النص من المجتهدين مصيب في اجتهاده، منطوق في الحكم، وهم القائلون بالأئمة؛ لأنهم جعلوا أئمة عند الله. قالوا: وهو مطلوب المجهول، قالوا: وهذا الذي لو نص الله على الحكم،

(١) كتاب المستدرك في أصول الفقه ١/٢٩٩. ينظر أيضاً معاج الوصول إلى سقي، ص ٢١٧.

(٢) الرابع في أصول الفقه، ج ١، ق ١١١/٢.

(٣) تصدق، ج ١، ق ١١١/٢.

(٤) تصدق، ج ١، ق ١١١/٢.

(٥) كتاب المستدرك في أصول الفقه ١/٢٩٧.

لنفس عليه ولا شبهة في أن ذلك اللب هو واحد ما عند خطأ، وقالوا: ما كُلف الإنسان إصابتُه الألبه^(١)...^(٢)

ويقول ابن عثيمين: فوَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْكِرْخِيُّ خِيَامًا حَكَاهُ أَبُو سَفْيَانَ السَّرْحَسِيُّ عَنْهُ مَذْهَبُ أَصْحَابِنَا جَمِيعًا: أَنَّ كُلَّ مَجْتَهِدٍ مُصِيبٌ لِمَا كُتِبَ مِنْ حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالْحَقُّ فِي وَاحِدٍ مِنْ أَكْثَرِ الْمَجْتَهِدِينَ. قَالَ: وَمَعْنَى ذَلِكَ: أَنَّ الْأَلْبَهَ وَاحِدٌ عِنْدَ اللَّهِ، (وَلَا لَنْ الْمَجْتَهِدِ لَمْ يَكُفَّ إِصَابَتَهُ، قَالَ: وَهَكَذَا حَكَى عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِيانَ: أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: لَا بَدَّ مِنْ مَطْلُوبٍ هُوَ أَشْبَهُ الْأَلْبَهَ بِالْحَادِثَةِ، إِلَّا أَنَّ الْمَجْتَهِدَ لَا يَكُفُّ إِصَابَتَهُ، وَإِنَّمَا تَعْبَهُ اللَّهُ أَنْ يَحْكُمَ بِهَا بِحُكْمِ الْأَمْرِ الَّذِي هُوَ أَشْبَهُ بِهِ فِي غَالِبِ قَتْلِهِ^(٣)).

ثَانِيَةً: الْخِلَافُ الْأَسْوَدِيُّ فِي تَأْلِيمِ الْمُخْطِئِ مِنَ الْمَجْتَهِدِينَ فِي الْفُرُوعِ:

لاحظنا في النقطة السابقة أن المذاهب قد اختلفت في مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم، وهو ما اتبني عليه اختلاف آخر في مسألة تأليم المجتهد المخْطِئ في فروع الدين، يُنحصر الخلاف في مذهبي:

أ- مذهب القائلين بالتأليم:

وينسب هذا المذهب إلى بشر المريسي، وهو -كما رأينا- ممن ذهب إلى أن المجتهد المصيب واحدٌ ومن عده مُخْطِئ في الاجتهاد والحكم مِمَّا. ثم إنه لاَزمٌ بَيْنَ الْخَطَا وَالْإِثْمِ، وهو ما جعل الفُزَارِيَّ يَنتِزُهُ قَوْلًا عَلَى أَصُولِ الثَّيْنِ، فَقَالَ: وَوَقَدْ ذَهَبَ بَشَرُ الْمَرْيَسِيِّ إِلَى وَجْهِ الْفُرُوعِ بِالْأَسْوَدِيِّ، وَقَالَ: فِيهَا حَقٌّ وَاحِدٌ مَتَعَيْنٌ، وَالْمُخْطِئُ أَكْمَرُ^(٤).

(١) في المطبوع: «ما كُلف الإنسان إصابته الألبه»، ولا شيء له.

(٢) كتاب المسند في أصول الفقه، ٩٤٩/٢ - ٩٥٠.

(٣) الرامح في أصول الفقه، ج ٤، ق ١٦٢/٢.

(٤) المستقصى، ٣٣/٢.

وقد تابعه على هذا القول من القائلين بالتقياس: أبو حنيفة وأبو بكر الأصم، وجميع فناء القياس، ومنهم الإمامية، وقالوا: لا مجال للظن في الأحكام^(١).

• باب - منهج القائلين بالنظر والأجر:

وعليه الجمهور، ومن مستندهم في ذلك ما رواه حماد بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر^(٢).

من خلال ما سبق يمكننا ملاحظة أن الخلاف الأصولي في مسألة الاجتهاد الفقهي يرجع إلى الاختلاف في مسألة قطعية المجتهد فيه ودليكه أو ظنيهما؛ فإنه لما كان الجمهور على القول بأن المجتهد فيه مظهر ودليكه مظهر كذلك، فقد جعلوا فرض المجتهد أن يعمل بداليل فله، وهؤلاء وإن اختلفوا فيما بينهم في مسألة التصويب والتخطئة، فقد اختلفوا في نهاية الأمر على علو المجتهد المخطئ بل وأبهر.

وعلافاً لذلك فقد ذهب البعض إلى أن المجتهد فيه مقطوع به عند الله تعالى، وأنه قد نصب عليه دليلاً قاطعاً، ومن ثم أوجبوا على المجتهد طلب ذلك الدليل، وجعلوا المصيب من المجتهدين واحداً، ومن مخالفه مخطئاً كلياً.

إن مسألة القطع والظن هذه كما كانت سبب الاختلاف بين الأصوليين في مسألة التصويب والتخطئة، ومسألة التاكيم في باب الاجتهاد الفقهي، كذلك ستكون سبباً للاختلاف في هاتين المسألتين في باب الاجتهاد العقدي، وهو ما سنرد فيما يأتي.

(١) ص ٤٠٤، ٤٢٢

(٢) صحيح البخاري، كتاب الاختصاص، باب أجر الحاكم، المجتهد المصنف أو أعطاه رقم (٢٣٨٢).

١٠٨/٩ صحيح مسلم، كتاب الأضحية، باب إذا أجز الحاكم المجتهد المصنف أو أعطاه رقم

(١٧١٦)، ١٣، ١٣٤٦

الفصل الأول:

الخلاف الكلامي في مسألة الاجتهاد في أصول الدين:

تمهيد:

المبحث الأول: مذهب الثنائيين جمع الاجتهاد في أصول الدين:

— المطلب الأول: أصول الدين عند المعتزلة والشافعية.

— المطلب الثاني: موقف المعتزلة والشافعية من الاجتهاد في أصول الدين.

المبحث الثاني: مذهب الثنائيين بوقوع الاجتهاد في أصول الدين:

— المطلب الأول: موقف الثنائيين بالاجتهاد في أصول الدين.

— المطلب الثاني: مراجعات مفهومية، وأخرى هي تدوين القول بالاجتهاد في

أصول الدين.

تمهيد:

إذا كان الاختلاف واقعاً بين جمهور الأصوليين والمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة على أن فروع الدين من التقنيات التي يطلب فيها العمل لا الاعتقاد، فإنهم أيضاً اختلفوا على أن أصول الدين كلها قطعية بما في ذلك المسائل الخلافية بينهم، وهم مع إشاراتهم إلى أن أصول الدين «المقدمات» مراتب منها الأصول ومنها الفروع، فإنهم منحوا الاجتهاد فيها جميعها، ورفضوا الاختلاف فيها بناءً على أن المطلوب فيها إنما هو العلم والاعتقاد، وما كان هذا حاله لم يجر فيه الاختلاف، ومن ثمّ أمكن القول صراحةً حينما يتعلق بمسألة التصويب والتخطئة: إن جمهور المتكلمين والأصوليين على أن التصويب في أصول الدين -فروعها وأصولها- واحد، وأن من عدله مخطئ.

غير أنه كما خالف البعض الجمهور في مسألة الاجتهاد في فروع الدين، فكذلك يوجد من العلماء من يختلفهم في مسألة الاجتهاد في أصول الدين، بناءً على الفرق بين الأصول والفروع داخل أصول الدين أيضاً، ويكون الأصول منها قطعية وكون الفروع منها ظنية يدفعها الاجتهاد، وهو ما سيأتي عليه القول بتصويب المجتهدين في فروع «أصول الدين»، وهنا سيكون التصويب مقتصرًا على عملية الاجتهاد لا على النتائج المترتبة عنها. وهو ما سيوضح منه لاحقًا عند المجتهد المخطئ في فروع أصول الدين، بل والقول بأجره لها شأن على المجتهد في فروع الفقه.

ولهما يأتي تفصيل هذا الخلاف.

البحث الأول:

مذهب المالين بمنع الاجتهاد في أصول الدين:

ذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة إلى القول بمنع الاجتهاد في أصول الدين، لكن هذا المفهوم نفسه - أعني أصول الدين - تدخل تحته مسائل مختلفة من حيث مرتبتها قوة وضعفاً إذ إن مسألة إثبات وجود الله وتوحيده ليست في مرتبة مسألة الخلاف في الصفات، على هي الذات أم لا ؟ وهو ما يعني أن أصول الدين نفسها مراتب، فلم لا يدخل الاجتهاد بعض تلك المراتب ؟

يكن جواب المعتزلة والاشاعرة عن هذا السؤال في تصوراتهم لمفهوم أصول الدين، ويربط مسأله بالقطع.

لذلك سأحدد مطلبين لتوضيح هذا المنهج: أحدهما نفس مفهوم أصول الدين عند الغزالي، والثاني: الموقف على مستخدم في منع الاجتهاد في المسائل العقائدية المختلف فيها بين الفرق الإسلامية.

المطلب الأول: أصول الدين عند المعتزلة والأشاعرة:

• أولاً: أصول الدين عند المعتزلة:

إن الكتب الاحتزالية التي بين أيدينا لا تقدم لنا تحديداً عاماً لأصول الدين، لكن تقدم تحديداً لمسائل العقيدة التي تعتبرها أصول الدين؛ والمشهور أن أصول الدين عند المعتزلة خمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوحد، والوحد، والمعتزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن هذا الحصر لا يعني أن مسائل العقيدة التي هي أصول الدين عند المعتزلة خمسة فقط، بل يعني أن هذه الخمسة تشتمل على أهميات الأصول الأخرى؛ إذ ما من أصل ديني إلا ويرجع إلى أحد هذه الخمسة، بل إن القاضي عبد الجبار قد قلص هذا العدد في مختصر المحسن؛ فجعل أصول الدين أربعة: التوحيد، والعدل، والنبوة، والشرائع^(١)؛ وجعل ما عدا ذلك - من الوحد، والوحد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - داخلاً في الشرائع. ثم إنه اختزل تلك الأصول في كتاب «المعنى» في اثنين فقط: التوحيد والعدل، واعتبر أن النبوة والشرائع مضمولان في العدل. فظهر بذلك أن هذا التمهيد ليس حصراً لأصول الدين؛ وإنما هو عملية إجرائية فقط تحصر ما يمكن أن نسميه أبواب أصول الدين؛ بحيث يتسرع تحت كل باب منها أصول أخرى.

وهذا ما يؤكد ما كنا نكتفي في تعليقه على «شرح الأصول الخمسة» فيذكر عدم إيراد القاضي النبوة والإمامة بالذكر في جملة أصول الدين؛ واعتدله من ذلك فإن الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأبواب، فلا يجب إفراده بالذكر. ثم يعقب عليه ما كنا نكتفي من أن هذا العدد ليس بواضح؛ فإن الخلاف في الوحد، والوحد، والمعتزلة بين المنزلتين وقبرهما، مما يدخل في العدل، ثم إرداه بالذكر، فهذا أقرب ما ذكرناه أيضاً بالذكر. والصحيح أنه يقتصر على ما أورد في المعنى، أو يرد على الخمس ويذكر بالثبات ما بلغ، على هذا يجري الكلام في ذلك^(٢).

(١) ينظر شرح الأصول الخمسة ص ١٦٦. وينظر أيضاً: المختصر في أصول الفقه، لكفعمي ص ١٩٧، الجبر، فخر بن عبد الله، والعدل والتوحيد، ت. محمد عفيفي، ج ١، ص ١٤٠-١٤١، ١٩٧/١.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٦٥.

وملك فإن رقي ما كنتم في تعهد أصول الدين هو الاختيار بين أمرين اثنين: إما أن يقتصر على أصلين اثنين كما في كتاب المعقن^{١١}؛ أعني التوحيد والسلطنة باعتد كل الأصول الأخرى ترجع إليهما. وإما أن يفكر جميع أصول الدين بآلًا ما بلغ العدد. وبذلك ستكون أصول الدين أكثر من خمسة.

لكن مع ذلك يبقى مفهوم أصول الدين عند المعتزلة غير واضح، فهو يتناول مسائل العقيدة كما يتناول الشرائع بناءً على إدخال الشرائع في أصول الدين^{١٢}، وهذا أمر منفصله لاحقاً -إن شاء الله تعالى-، والمهم في هذا السياق إنما هو معرفة مقصودهم بأصول الدين في باب العقائد فحسب، وهذا أيضاً غير واضح؛ إذ إن غيب تعهد واضح لهذه الأصول، وإطلاقها إجمالاً على مسائل العقيدة يفتح الباب للظن أن أصول الدين هي كل المسائل العقائدية والكلامية التي ناقشها المعتزلة، بما في ذلك المسائل العقلية والطبيعية التي يطلق عليها أدقن الكلام^{١٣}، خاصة أن بعض النصوص قد تسميها أصول الدين، أو تفتنون الكتب المشتملة عليها بأصول الدين، أو تجعل العلم بها من أصول الدين، كما في قول أبي الحسين الخياط (ت نحو ٤١٠هـ)^{١٤}... وذلك لأنه باب من الكلام شديد وهو أصل من أصول التوحيد عظيم، وهو الكلام فيما كان وجوده وما يتأخر وما لا يتأخر، والكلام في البعض والكل. وإنما يعني بهذا الباب من العلم من له علاقة بالتوحيد وبالرد على الملحدين^{١٥}. لكن للخياط نفسه -وفي الكتاب نفسه- صرح أن ما ذكر بعض المسائل الحقيقية من علم الكلام، ليعتبرها من الفروع لا من الأصول، وفي ذلك يقول في معرض رده على ابن الروندي: «فإننا سرنا إلى ما حكاه من رجل رجل من المعتزلة عزاه كتابه على من كتب عليه. وأما من صنف عليه منهم فنحنه أن خطأ إنما هو في فرع لا ينطوي به جملة التي اعترضها من التوحيد والعقل...»^{١٦}.

(١١) أبو الحسين الخياط، حيد الرحمن بن محمد بن حنبل، فتاوى، الجزء ٢٠٠، صفحة الثانية من طبقات المعتزلة، كان فيها صاحب -عنيد- وضع الحفظ لطالب المتكلمين، له كتب كثيرة في الطوائف على أبي الروندي، أشهرها الاتصال في الرد على ابن الروندي المتحد. ينظر باب ذكر المعتزلة وطوائف ص ٢٦. والتهرست ٢١/ ٦٦٠.

(١٢) كتاب الاتصال والرد على ابن الروندي المتحد، تطبيق وتقسيم، يبرج بيت الرواق، ليلد ط. ١، ٢٠١٠م، ص ٢٩.

(١٣) ضد ص ٦٨.

ثم يقول بعد ذلك: عاكس من نعمة الله على المعتزلة، وإحسانه إليها أن علّموها لما اجتهد في كنهه، وبلغ أقصى ما عنده من علوته لم يقدر أن يعيها إلا بأن يكتب عليها، ويهت بها بما ليس فيها، ولا من قولها، ولا من مذهبها، أو يجب بعضها بقوله في هذه الشيء: أين يعمل؟ وما أشبهه من الفروع التي لا ينطبق الخطأ فيها توجيهاً ولا عدلاً^(١٤).

وهو ما أصاب إليه حين بعد- غير القاسم للبني الخلاف في فروع الصفات بقوله: إذما قول من مخالف من غير الإجابة أهل الحق والتوحيد والعدل والنبوة؛ فخلاهم إن وقع في فروع التوحيد نحو الخلاف في كونه تعالى وإلا ومبدأ وكارها، فشيوعنا -رحمهم الله- لم يجعلوا هذا القول كفراً ولا فسقاً^(١٥).

فيهم من الذين التصبن أن مسائل علم الكلام منها ما هو أصل ومنها ما هو فرع، ومن لم فإن أصول الدين، لبعض خصوصاً مطلقاً من علم الكلام؛ إذ إن كل أصول الدين داخلة في علم الكلام، وأبست كل مسائل علم الكلام أصول دين، بل منها الأصول ومنها الفروع، ومن لم فإنه تسميتهم علم الكلام بعلم أصول الدين إنما هو من باب تسمية الشيء بأشرف أجزائه.

ومن ثم فإن هذا اللفظ المركب «أصول الدين» قد يطلق بمفهومه العام ويرادف بذلك علم الكلام ومسمياته الأخرى، وقد يطلق بمفهومه الخاص، ويراد به الأصول العقيدة الكبرى، والتي يهت في هذا الباب إنما هو التثني دون الأول. ولذلك يجب علينا تلمس معايير كون مسألة ما من «أصول الدين» بمفهومه الخاص عند المعتزلة.

والصان السبقان يقدمان لنا تطبيقاً يمكن به الفصل بين ما هو أصل وما هو فرع من «أصول الدين» بمفهومه العام؛ إذ قد ورد فيها أن الخطأ في فروع التوحيد لا يقضي توحيداً ولا عدلاً، جدير لبي المصين الضباط، ولا يستوجب كفراً ولا فسقاً بتبصير أبي القاسم البستي، وهو ما فهم منه أن معيار كون المسألة أصلاً من أصول الدين عند المعتزلة هو التكثير والتصديق بالخطأ فيها؛ إذ كل مسألة من مسائل التوحيد والعدل يستحق

(١٤) كتاب الانصار وفرد على ابن الرزيقي المجلد ص ٨٧.

(١٥) كتاب البحث من أدلة التكفير والتفسيق ص ١١٥.

المحال فيها - عند المعتزلة - التكفير أو التضيق فهي أصل من أصول الدين.

لكن هذا المييار لا يقوم بنفسه ضابطاً معتبراً في تحديد مفهوم الأصول؛ إذ التكفير والتضييق أمران عتيدان يرجعان إلى المكفر والمضيق، وكثيراً ما يدخله التعصب والهوى، فكان لا بد من تقييد من جهة آخر أكثر موضوعية.

وقد وجدت أن بعض النصوص التي تبين حكم المخالف في أصول الدين - كثيراً ما تجعل علة التكفير هي إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ومن هذه النصوص ما جاء في شرح الأصول الخمسة:

«وأما من خالف في التوحيد والوحد، وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالغراب ولا توحيد العاصين بالمطالب البتة، فإنه يكون كافراً، لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي ﷺ...»
وأما من خالف في المنزلة بين الصلتين، قال: إنه حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأولاد والمنجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً لأننا نعلم خلافه من دين النبي محمد صلى الله عليه وآله والأمة ضرورية، فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التصليم والموااة في الله تعالى، فإنه يكون فاسقاً لأنه يخون إجماعاً مصرحاً به على معنى أنه أنكر ما يحتم ضرورة من دين الأمة. فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسبه مؤمناً، فإنه يكون مخالفاً.

وأما من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنه يكون كافراً لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وبين الأمة...

فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين...^(١).

فيهم من هذا النص أن مسائل الحقيقة التي هي أصول الدين من صفاتها أنها معلومة من الدين بالضرورة، والضرورة هنا قد قرئت بأحد أمرين أو مجموعهما؛ فالأول:

(١) في المطبوع: «من محمد بن النبي».

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٥ - ١٧٦ باعتصار.

ما علم ضرورة من دين النبي ﷺ أي من الكتاب أو السنة. والثاني ما علم ضرورة من دين الأمة، وهو الإجماع. فظهر بذلك أن مفهوم أصول الدين عند المحترقة يشمل المسائل الحقيقية القطعية التي بلغ العلم بها مبلغ الضرورة من النص والإجماع، بحيث لو أنكرها منكر لاستوجب التكفير أو التشويق.

وهو ما يعني أنه يشمل إلى جانب المسائل الخلافية بين الملة الإسلامية والملة الأخرى. أيضًا كثيرًا من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، التي يدعى فيها الضرورة والإجماع، مع أنها - في الحقيقة - اختيارات مذهبية، كقضي الصلوات والقول بخلق القرآن، والقول بخلق الأفعال، ونفي الرقية، وما أشبه ذلك من أصول المحترقة، وهو ما كان له أثر كبير في إقصاء الفرق الإسلامية الأخرى المتخلفة في هذه المسائل كثيرًا أو قليلًا، لأن خلافها - بالنسبة للمحترقة - خلاف في «أصول الدين» والفاصلة أنه لا يجوز الاجتهاد في أصول الدين كما سيأتي.

ثانيًا: أصول الدين عند الأشاعرة

يذكر الجويني أن عبارات أصحابه الأشاعرة قد اختلفت في تحديد مسائل الأصول، وأن الملاحظي البهلولاني قد ذكر في حده عبارات مختلفة في مصنفاته، ومن ذلك قوله: «حد الأصول، ما لا يجوز ورود تشبه فيه إلا بأمر واحد» فيخرج تحت هذا الحد مسائل الاحتقاد. ويخرج عنه مسائل الفروع أجمع قطعيًا ومجهولًا^(١). وهو ما يعني أن أصول الدين تنحصر بالمعتقدات دون الشرعيات التي هي فروع الدين.

ثم يذكر الجويني عنه أنه قال مرة أخرى: حد الأصول: ما يصح من الناظر العاقل فيه على العلم من غير تعذر ورود الشرع. والبقلائي نفسه تنقد هذا الحد بكونه غير جامع؛ إذ إنه يحصر مسائل أصول الدين في العقليات، وهو ما لا يصح، اعتبارًا لوجود هذه مسائل من أصول الدين، إما تعرف بالشرع لا بالعقل، ومن لمصلحة ذلك الوجوب معرفة الله تعالى

(١) التلخيص، ٢٣/٢٢٢.

ومعرفة صفاته، ووجوب معرفة النبوة، ووجوب معرفة هذه الأصول من أصول الدين، فلا سبيل إلى إلحاق هذا القليل بمسائل الفروع، مع علمنا بأن الوجوب لا يثبت إلا شرعاً^(١). إن القاضي يعتبر أن وجوب المعرفة أيضاً من أصول الدين، وهذا الوجوب لا يعرف بالعقل، وإنما بالشرع، وبذلك يطال هذا المبدأ لكونه غير جامع.

ومن ثم فإن «الحديث الصحيح الذي عول عليه فيما هو من أصول الدين أن قال: كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع، ويكون مستندة خلاله جاهلاً، فهي من الأصول سواء استندت إلى المقدمات، أو لم تستند إليها»^(٢).

وبذلك تفتح دائرة أصول الدين لتشمل مسائل الاعتقاد المستندة إلى المقدمات أو الشرعيات، والمضبط الذي به تكون المسألة أصلاً من أصول الدين هو كونها مسألة علمية اعتقادية يحرم الخلاف فيها.

لكن مع ذلك يبقى هذا المعيار غير صالح للتمييز بين ما هو أصل من الأصول الكبرى التي لا يتم الإيمان إلا بها، وبين ما هو أقل وثبة من تلك الأصول، مما يحرم الخلاف فيه، لكنه لا يصل إلى درجة التكفير بالخطأ فيه، وذلك لاشتراك كل تلك المسائل في كونها مسائل علمية اعتقادية يحرم الخلاف فيها، وهو ما يفهم منه أن مفهوم أصول الدين عند الأشاعرة يشمل كل المسائل الكلامية النظامية والتي هي في أغلبها حقائق محسنة.

غير أنه علمنا لاحقاً من قبل على الممتزلة إيمانهم في مفهوم أصول الدين المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية- فإننا نلاحظ على الأشاعرة مثل ذلك، وهو ما يفهم من وجوه الضرب بين الأصول والفروع التي ذكرها عبد القادر البغدادي، والتي منها أن كل ما أوردت الخلاف فيه التفضيل أو التصيق فهو من مسائل الأصول^(٣). وهو ما يعني دخول كثير من الفروع العقيدية التي وقع التفضيل بها في أصول الدين. وهو ما يفهم أيضاً من قول الغزالي «والنظميات ثلاثة أقسام: كلامية، وأصولية، وقنوية».

(١) غفر، ٣/ ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) التلخيص، ٢/ ٢٢٢.

(٣) جوار النظمي علم البطل، ٢/ ١٠٣.

المطلب الثاني: موقف المعتزلة والأشاعرة من الاجتهاد في أصول

الدين.

يلعب المعتزلة والأشاعرة إلى منع الاجتهاد في أصول الدين، وقد استدلوا في ذلك إلى اعتبار أصول الدين مما يطلب فيه العلم والقطع، خلافاً لقروح الدين، وهو ما يتم تفصيله في:

• أولاً: مسئلة المعتزلة في منع الاجتهاد في أصول الدين:

سبق أن رأينا أن المعتزلة انتقدوا بينهم -في باب المعارف- على فريقين: الأول وهو جمهورهم؛ وهؤلاء يقولون بأن المعارف مكتوبة. والثاني: وهم أصحاب المعارف، وهؤلاء يقولون بأن المعارف ضرورية.

أما أصحاب المعارف فيسألني الكلام عنهم لاحقاً إن شاء الله تعالى..

وأما أصحاب الاكتساب وهم المقصودون بهذا المطلب، فإنهم ذهبوا إلى أن الحق في أصول الدين واحد ومن ثم قالوا إن المصيب فيها واحد، بخلاف الفروع؛ فإنه إنما صح القول بتصويب الجميع فيها لثبوته على شروط يمتنع فيها القاضي عبد الجبار في كتاب الشرحيات من الصلبي - بقوله:

«أصل في بيان الشروط التي معها يصح تصويب المتخالف المختلفة.

اعلم أن من حقه أن يكون متولواً لتكاليف الفعل والترك ومن حقه أن يكون ذلك الحكم ثابتاً لغالب الظن.

ومن حق غالب الظن أن يكون تليماً لأمره صحيحه ومن حقه أن يكون التوصل إلى العلم واليقين متصلاً^(١) فإنا اجتمعنا هذه الشروط صحيح ما ذكرناه.

(١) في الطبع، متصلة ولا حتى له.

وقد بينا من قبل: أن المذهب إذا كانت تتناول الاعتقاد بالتوحيد والمذهب، وما يحصل
بها غير جازم أن يكون الحق إلا واحداً من ذلك...^(١)

ومنه مهم أن القاضي عبد الجبار يلعب إلى التفرقة بين الاجتهاد في الأصول وبين
الاجتهاد في الفروع بناءً على أمرين مترابطين:

○ أولاً: التفريق بين ما يطلب فيه الاعتقاد بالمذهب وبين ما يطلب فيه العمل،
لذا كانت فروع الدين مما يطلب فيه العمل، وتعتبر القاضي «تكليف الفعل والترك»
لهذا مما لا يمنع أن يختلف المذهب به بحسب الشروط والاجتهاد، ولا يمنع فيما حاله
أن يكون كل مجتهد فيه مصيباً، وأن يكون الحق في الشيء، وما خالفه، فما حاله يجوز
التصدي به على هذه الطريقة، إذا انحصر بالشرائط التي معها يصح ذلك فيه^(٢).

وعلاوةً لذلك فإن أصول الدين لا يجوز أن يكون الحق منها إلا واحداً دون ما
خالفه، لأن هذه الأصول إما ورد التصدي فيها بالاعتقادات التي هي العلوية، وأن يعلم كون
المعلوم الذي كلفنا العلم به على الصفات التي هو عليها، والمعلوم لا يصح أن يكون في
نفسه على صفتين متناقضتين، فلذا كان مختصاً بصفة مخصوصة، فاعتقاد من يعتقد أنه ليس
عليها، أو أنه على خلافها يكون جهلاً، وغيره بذلك عنه يكون كلياً، ولا يجوز ورود التصدي
بالمذهب والكنهية.

مثال ذلك أن الله تعالى إذا كان واحداً لا يشبهه شيء، فمذهب من يعتقد أن له
مثلاً في كونه قديماً، أو أنه مشبه للأجسام أو الأعراف لا بد أن يكون جهلاً فيما يرجع إلى
الاعتقاد، وكذا فيما يرجع إلى الغير. وإذا كان لا يجوز عليه الظلم فمذهب من يضيف إليه
لا بد من أن يكون جهلاً، وكذلك جميع ما يحصل بالتوحيد وسائر الأصول.

لقد ثبت بهذه الجملة أن الحق من أصول الدين يجب أن يكون واحداً، وأن المذاهب

(١) القاضي في أبواب التوحيد والمذهب الشرعيته، حرمه: أحمد الشافعي، بشرائط طه حسبي، ودان
الملك والإرشاد الفرنسي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأيد، القاهرة، دار المصرية للتأليف
والترجمة، سلسلة تركت التأليف ٢٥٧ / ٢٥٧.

(٢) القاضي، الشرعيته ٢٥٧ / ٢٥٧.

المختلفة في ذلك لا يصح أن يكون جميعها حقاً، وليس هكذا الشريعات...^(١١)

وبهذا الفرق جاز أن تكون المسائل العملية -التي هي فروع الدين- مضمناً فيها بالأمير المحتضين، بخلاف المسائل العلمية الاعتقادية -التي هي أصول الدين- فإن ذلك لا يجوز لأن الاختلاف فيها يعني أن بعضها علمي وبعضها جهول وكذب وما كان هذا حاله، فإن الحق فيه واحد وهو العلم.

○ **ثانيه:** التفريق بين ما يقع من دليل وما يقع من أمارة:

إضافة إلى المعيار السابق في التفريق بين فروع الدين وأصول الدين، المتمثل في التفريق بين العملي والعلمي، فهنا فإن القاضي يضيف معياراً ثالثاً، مرتبطاً بالأول، وهو تعلق العمل بالظن والعلم بالقطع.

وبذلك فإن فروع الدين إنما جاز فيها تصويب المجتهدين لكونها قائمة على ظن الظن، ولذلك يكفي فيها الاستدلال بالأمارات الصحيحة دون الأدلة، وقد سبق لنا أن رأينا -في باب التقليد- تفرق القاضي بين الدليل والأمارة والشبهة، وبيانه أن الأمارات إنما يطلب فيها غالب الظن من غير أن يكون هذا الظن مولداً من النظر.

وعلافاً لذلك فإن أصول الدين إنما يطلب فيها القطع -وقد حير عنه هنا بالعلم واليقين-، وذلك لا يكون إلا بالنظر في الدليل، وقد رأينا أن النظر في الدليل -عند المعتزلة- يولد العلم.

ومن ثم فقد أوجب المعتزلة بناءً على وجوب الأصلح على الله تعالى -أي بتعصب سبحانه- الأدلة لتحسين التكليف، وقد عقد القاضي عبد الجبار في ذلك فصلاً بين أنه تعالى يجب أن يكون ممكنًا للمكلف بتعصب الأدلة^(١٢) لأنه إذا صح أن العلم لا يصحح أن

(١١) شرح العمدة، أبو العباس البصري، تحقيق: وعامة: عبد الحميد بن علي أبو زينة، دار الطبعة العلمية، القاهرة ط ١، ١٤١٠ هـ - ٢٤٦٢/٧. والمختار: الشريعات، ٢٧ / ٢٥٤.

(١٢) المختار في أبواب التوحيد والمقالة التكليفية، تحقيق: محمد علي النجار، وجمعة: العظيم النجار، مراجعة: إبراهيم مذكور - بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة المصرية للتأليف والنشر، سلسلة فتاوى، القاهرة ١٩٩١/١٠.

يكسب إلا بالنظر في الدلالة المعروفة، فقد صار قلنا في أنه يوجب تطور تلك بمنزلة نقد الآلات. ولذلك وجب عليه سبحانه أن ينصب الأدلة حتى يحسن أن يكلمه كما وجب أن يمكن بالآلات وغيرها^(١).

وهذا التاصيل قد أدى بالمعتزلة إلى القول بأن الله تعالى قد نصب في كل مسألة من مسائل أصول الدين طريقتين كليتين ينضى إلى الحق في الاختلاف فيها؛ إذ إنه تعالى كما نصب الأدلة المنظمة على فساد الأديان الأخرى، فكذلك قد أقيم تعالى في المذاهب الإسلامية. الدلالة على الحق منها، ومن ثم فإن الاجتهاد الذي يؤدي إلى مخالفته يجب أن يكون فاسداً^(٢).

فلما ورد في مسألة ما نصوص شرعية كالأيات المتشابهة، فإن الحاكم فيها هو العقل، ومخلافها يؤزّل بما يقتضيه العقل؛ لأن من سبل الكتاب والسنة أن يكونا مرتبين على ما يقتضيه العقل، فلا يجوز أن يكون المراد بهما ما يمنع دليل العقل.

ومن إذا كان دليل العقل إنما يدل على صحة مذهب واحد دون ما مخالفه، وجب القطع على كونه حقاً دون ما سواه، ومن يحمل الكتاب والسنة على موافقته لأن تجوز مخالفه يفسد طريق العلم بصحة الكتاب والسنة^(٣)، إذ إن صحتها إنما علمت في أول الأمر - بطريق النظر العقلي، فلما تم الطعن في العقل كان ذلك طعناً في الشرع.

وهنا لا بد من استحضار شيء مهم يوضح بشكل أكثر موقف المعتزلة من الاجتهاد في أصول الدين، ومستندهم في تشييعهم في رفض الاختلاف المتبدي بين الفرق الإسلامية، وهو ما يمكن أن نسميه نظرية التوليد. وقد رأينا ما يتعلق بهذه النظرية في باب التقليد من هذا البحث، وهنا نذكر طرقتين آخرتين متعلقين بالاجتهاد.

ولصياغة علاقة التوليد يرفض الاجتهاد والاختلاف في شكل متماسك بناءً على ما أضله المعتزلة في هذا الباب. أقول:

(١) المنهاج، التكليف، ٩/١٦٠-٩٠٩.

(٢) شرح المصنف أبو الحسن البصري، ٧٤٧/٢.

(٣) نفسه، ٧٤٧/٣.

إن أصول الدين خروجها كأصولها- مما يطلب فيه القطع، وإذا كان القطع معدوماً في النقل، وجب تلمسه في النظر العقلي، ولا ينبغي أن يؤدي النظر العقلي إلى الاختلاف، لأن النظر يولد العلم، والتوليد لا يؤدي إلى الاختلاف، بل يتبع النتائج نفسها.

بذلك يظهر أن المستزلة حين قالوا بأن النظر يؤكد العلم فقد جعلوه متبجلاً له على طريقة واحدة، ومن ثم فإن الخلط وإن انحطقت أهميتهم فإن نتائج أنظارهم لا ينبغي أن تختلف، لأن توليد النظر العلم لا يختلف^(١)، وهو ما يعني رفض الاختلاف، ورفض الاجتهاد.

والواقع يشهد بفرع الخلاف بين النظار من كل مله، وهو ما جعل مخالفي جمهور المستزلة -وسمهم الجاحظ- يذهبون إلى رفض القول بالتوليد، بناءً على أنه لو صح القول به لما وقع الاختلاف، والواقع بخلاف ذلك. لكن القاضي عبد الجبار سيره ذلك، بأن الخطأ ليس في التوليد وعلاقته بالنظر، وإنما في الناظر نفسه، إذ إنه لم يعرف شروط النظر، أو حالت دونه ودون الحق، يعني مله المستزلة- حوائق ذاتية أو موضوعية، بينها القاضي عبد الجبار بقوله:

«إذا صح ذلك وجب متى علمنا في المخالف أنه يعتقد الخطأ أن نعلم أنه إن^(٢) لم ينظر في الدلالة، أو نظر فيها ولم يعلمها على الوجه الذي يدل، هذا لو لم يعرف حالتهم فكيف ونحن نعلم عند المناظر، وحده الكشف، أنهم يتفكرون في الشبه ويقصدون بالنظر لصراً ما سيقروا إليه^(٣)».

فذلك ما يتبع مفارقة -ربما لم يعه المستزلة إليها- وهي أن علما التأميل يؤول في هابته إلى إيجاب التفتيد المركب من التفتيد في المسائل والدلائل وطريقة نتائج.

وهذا أمر وقع فيه غير المستزلة أيضاً، إذ كل متعصب لمنهجه يقع فيه، وذلك ما سيهيه إليه العمالي وأصمماً إليه بالتقصير، فيقول:

(١) المحي، النظر والمعارف، ١٦٢/١٦٩.

(٢) أصلها زيادة من السامخ، إذ السامخ لا يقتضيه.

(٣) المحي، النظر والمعارف، ١٦٢/١٦٠.

وأما التناقص فهو أن كل واحد من الظار يوجب النظر، والآ ترى في ظرك إلا ما ربيته، وكل ما ربيته حجة. وأي فرق بين من يقول قلنني في مجرد مذهبي وبين من يقول قلنني في مذهبي ومذهبي جميعاً وهل هذا إلا التناقص؟^(١)

من خلال ذلك يظهر أن التأصيل الذي أصله المعتزلة في التفرقة بين أصول الدين وفروعه بناءً على العلم القطعي والعمل الظني، وقولهم بالتوليد سيؤدي مباشرة إلى القول بأن المجهد المصيب في أصول الدين -بمراتبها- واحد، ومن عده مخطئ بسبب تفسيره أو سوء نيته، وهو ما كان من كثره إقصاء المخالفين، بل ونكفيره ولو شككوا، وهو أمر سيئ تفصله لاحقاً.

ثانيه: مستخدم الأشاعرة في منح الاجتهاد في أصول الدين

يمكن القول إجمالاً: إن الأشاعرة يوافقون المعتزلة في كون المصيب في أصول الدين واحداً، خلافاً للمجتهدين في فروع الدين، بدءاً من شيخ المذهب أبي الحسن الأشعري الذي حكى عنه أنه كان يفرق بين الاجتهاد في الفروع والأصول، ويقول: إن الأصول الحق فيها واحد من مذاهب المختلفين فيها، والفروع الحق في الجميع، والكل صبيون إذا أدى كل واحد منهم حق الاجتهاد^(٢).

إن أبي الحسن الأشعري لا يلعب إلى تصويب المجتهدين في أصول الدين، بل يقرر أن الحق فيها واحد، وما عده خطأ. وهو ما قال به الأشاعرة كافة من بعده، بل إن الجويني -بعد أن قرر أن المصيب واحد ومن عده جامع لمخطئ- صرح بأن فعلاً ما صار إليه كافة الأصوليين^(٣).

ومشما رأينا عند المعتزلة، فإن الأشاعرة منحوا أيضاً تصويب المجتهدين في أصول الدين بناءً على أن مسائلها من المسائل القطعية وهو ما بينه الجويني بقوله:

«أعلم -ولفك الله- أن ما يجري فيه كلام الطوائف يحسم إلى المسائل القطعية، وإلى

(١) ليعمل المصنف، ص ٧.

(٢) سيره مقالات أبي الحسن الأشعري، ص ٢٠١.

(٣) التمهيد، ٣٣، ٣٣٤.

المسائل المجتهدّة المأوية عن أدلة القطع^(١).

ثم يبين الجويني أن المسائل القطعية التي لا اجتهاد فيها إما عقلية وإما سمعية، ليخلص إلى أن أغلب مسائل أصول الدين من المسائل القطعية العقلية، ومن ثم فلا اجتهاد فيها، بل الحق فيها واحد وفي ذلك يقول:

«فأما العقلية فهي التي تنصب فيها أدلة القطع على الاستقلال، ونحضي إلى المطالب من غير انتظار إلى تقدير الشرع، وذلك معظم مسائل الفقهاء نحو إثبات حدث العالم، وإثبات المحدث وإلغاه، وصفاته، وتبيين تنزيهه عما تلزم فيه مضادة الحوادث، وإثبات الملوك، وجواز الرؤية، وإبطال القول بخلق القرآن، وتحقيق قدم الإرادة إلى غير ذلك من الأصول»^(٢).

إن الجويني يعتبر أن الأدلة العقلية أدلة قطعية، وأن معظم مسائل أصول الدين إنما نعرف من جهتها، غير أنه يبين أنه يوجد أيضاً من الأصول ما يعرف بالسمع، تكن خلافاً لدليل العقل الذي يُنتج قطعاً بإطلاقه، فإن السمع لا يرقى إلى حله الثبوتية ولا بشروطه: أن يكون قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، غير مستحيل مغلوك في العقل، فإن كان مضمون الشرع المتمثل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به^(٣).

وبذلك يظهر أن العقل هو أنموذج الأدلة المحكمة في أصول الدين، بل إن السمع لا يعتبر قطعياً إلا إذا وافق العقل، فأما إذا عارضه، فلا يخلو^(٤):

- إما أن يكون ثابتاً، فينه يقول في حله الحلال أو يفرض.

- وإما ألا يكون ثابتاً، فلا يحكم به.

من خلال هذا العرض نلاحظ توافق جمهور المختزلة والأشاعرة في جملة من الأمور.

(١) نفسه، ٣٣، ٣٣١.

(٢) الفقيه، ٣٣، ٣٣٢.

(٣) كتاب الإرشاد، ص ٢٠٢.

(٤) أساس الفقه، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد عبد الله وإسماعيل المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٣١٥.

أولاً: اعتبار أصول الدين مما يطلب فيها التكلم. وهو ما اتفق عليه:

ثانياً: عدم تصويب المجتهدين في أصول الدين بكل مراتبها.

ثالثاً: اعتبار العقل قطعياً بإطلاقه، عللاً للمسمع.

غير أنهم مع اتفاقهم في هذه المقدمات فقد اختلفوا في النتائج المترتبة عنها إلى حد التضاد في أمور كثيرة من هذه الأصول، مع ادعاء كل منهم أن ما صار إليه هو أصول الدين التي تدل عليها الأدلة العقلية القطعية، وهو ما يطرح التساؤل حول مدى عقلية وقطعية تلك الأدلة، بل هو ما جعل البعض يقول بأن أدلة أصول الدين أيضاً منها الظني، وهو ما ترتب عنه القول بتصويب المجتهدين عند البصر، وبأن ذلك في المبحث الثاني.

وقبل الانتقال إلى المبحث الثاني نعرض تشجييراً يلخص موقف المذهب الأول:

تشجير ١ يوضح تمييز المتكلمين بين أصول الدين وفروع الدين



المبحث الثاني:

مذهب القائلين بوقوع الاجتهاد في أصول الدين:

مطلقا بخلاف بشر المراسي في مسألة تصويب المجتهدين في الفروع، فقد خالف بعض الأئمة جمهور الأصوليين والمتكلمين في مسألة منع الاجتهاد في أصول الدين، ومن هؤلاء قاضي البصرة العنبري^(١)، وابن حزم الذي ينسب مذهبه للمنفذ، وابن تيمية الذي يبالغ ابن حزم في كثرة من اختلقاته في هذا الباب. بل ومن خالف في ذلك أيضا أبو العباس المناقشي من المعتزلة.

وقد جاء خلافهم هنا مستنداً إلى عدة مرجعات علمية للأئمة التي استند إليها أصحاب المذهب الأول، لأنها كان هؤلاء قد جعلوا صحتهم في منع الاجتهاد العليقي هو كون أصول الدين قطعية، والفقهي لا اجتهاد فيه، فإن أصحاب المذهب الثاني سيقدمون مراجعة لهذه المسألة، من خلال مراجعة مفهومي الأصول والفروع، بالإضافة إلى مراجعة مسألة القطع والظن، مما سيبيح عنه قولهم بوقوع الاجتهاد في أصول الدين أيضاً.

(١) حيد الف بن الحسن بن الحسن العنبري قاضي البصرة وتلميذه وقد روى له مسلم، وله سنة ١٠٠ هـ وموفي سنة ١٦٨ هـ ينظر التوحي بالوفيات ١٩/٢٤٤.

المطالع الأول: موقف المعتزتين بالاجتهاد في أصول الدين:

• أولاً موقف المنبري وأبي العباس القاسمي:

١٥- موقف المنبري:

انطلقت كثير من المصادر الكلامية والأصولية على نسبة تصويب المجتهدين في أصول الدين إلى عبد الله بن الحسن المنبري قاضي البصرة (ت ١٦٨ هـ)، وهو بذلك يكون أول من نقل عنه هذا الأمر صريحاً، وقد انطلقت الرواية عنه في هذه المسألة، فروي عنه أنه صوّب جميع المجتهدين من أهل الأئمة، لكن الذي اشتهر عنه هو حصر ذلك في أهل القبلة دون غيرهم، وهو ما بينه الجعوني بقوله: فذهب إلى أن كل مجتهد مصيب في الأصول، كما أن كل مجتهد مصيب في الفروع.

ثم انحطفت الرواية عنه^(١) فقال في أشهر الروايتين: أنا أصوب كل مجتهد في الدين جميعهم الملة، وأما الكفرة فلا يقصرون^(٢).

ومن ثم فإن المنبري يعتبر مختلف الفروع الإسلامية كلها مصيباً في اجتهادها، وهو ما يؤكد أبو الحسين البصري قالاً: فوالله عبد الله بن الحسن المنبري، إن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة كالموحدين والشبهة وأهل الملة والقرية مصبون^(٣).

ولتوضيح موقف المنبري بشكل أكثر تفصيلاً أمضت مسألتين:

* المسألة الأولى: معنى تصويبه للمجتهدين:

يشهد ابن حنبل المنبري في قوله بتصويب المجتهدين، معتبراً أن الإصابت إنما هي بمصادفة الحق، والحق هو ما إذا أخبر به المستر، كان في غيره صادقاً^(٤).

وإذا كان هذا معنى الإصابت فلا يصح أن يقال إن المختطفين من المطالع الإسلامية

(١) الخليل، ٢٣، ٢٣٥.

(٢) كتاب المستد في أصول الفقه، ٩٨٨/٢.

(٣) الرامح في أصول الفقه، ج ٢، ق ٢٠٨/٢.

كُلُّهم مصيرون؛ لا اعتقاد كل فريق منهم كيفية ما يعتقد الآخر، ومن لحظة تلك الاعتقادات المتناقبة ما يقول فيه ابن عقيل:

وقد ثبت أن المختطفين في أصول الدين، بعضهم يقول: ليس لله علم، وكلامه خلفه وبعده، وإنه لا يصح أن يرى بأبصار الميرون؛ وإنه لا يريد بإرادة ومشيئة هي صفة له، بل يخلق إرادة للمشروعات؛ وإنه ما أراد كل موجود من أفعال الأعمى، لكن أراد الحسن منه هذا التصحيح النهائي عنه؛ وإنه المعاصي والشرور ليست من تقديره.

وبعضهم يقول: إن له كلاً ما قدّمه، وعلماً وإرادة هي صفة لذاته؛ وإنه يصح أن يرى؛ وإنه ينفي ويكفر أفعال عباده، غيرها وعثرها، وعلى العكس من جميع ما ذهب إليه الطائفة الأولى^(١).

فلما كان هذا هو واقع الخلاف العقدي بين الفرق الإسلامية، لم يصح القول بتصويب كل تلك الاختلافات؛ لأنه من المعلوم أنه محال أن ينصف تعالى بالأمرين المتناقضين من تلك المسائل، ومن ثم فوجب ألا يكون الحق محققاً في الاثنين، وأن يكون أحدهما هو المصيب حسب ما تقوم به دلائل الإصالة^(٢).

إن رد ابن عقيل على المنبري هذا الرد ينهم منه أنه كان يقصد بقوله تصويب جميع المجتهدين - أن النتائج والأحكام التي توصلوا إليها صواب في ظنهم وإن اختلفت، غير أن هذا الفهم بعيد عن مقصود المنبري؛ إذ إنه واضح التناقض، ويعد أن يقول به المنبري، وهو ما ألمح إليه ابن برهان حين قال: قلعله أراد أنه معذور في اجتراحه، ولكن عبر عنه بالمصيب^(٣).

وأكد الرازي بقوله:

إنه صوب جميع المجتهدين في الأصول لا على معنى أنهم مصيرون في تلك

(١) نص، ج ٤، ق ٨٢٢-٨٢٣.

(٢) التواضع، ج ٤، ق ٨٢٣-٨٢٤.

(٣) البحر المسجود، ١٨/٢٧٨.

الاعتقادات؛ فإن ذلك مسقط؛ بل على معنى أن معنى تكليفهم ذلك^(١).

قال المنبري، إنَّه حين قال بتصويب المجتهدين، لم يقصد أن ما وصلوا إليه من الاعتقادات المتناقضة كلها صواب، وحق، بل يقصد أن غاية تكليفهم هو ما توصلوا إليه باجتهدهم، وأن المنطوق منهم معلوم، وهو ما يكثرنا بالتفريق الذي رأيناه من قبل في الاجتهاد في الفروع في مسألة التصويب والتخلف. بين عملية الاجتهاد وبين الحكم المترصّل إليه؛ حيث حمل البعض القول بتصويب المجتهدين على معنى أنهم مصيرون في الاجتهاد دون الحكم، وجعل المصيب في الحكم واحداً وغيره منقطاً.

وهو فإن تصويب المنبري يقاس على هذا التفريق، وبه يزول هذا الإشكال، فيكون معنى إصابة المجتهدين عنه، بل عند من قال بالاجتهاد في أصول الدين بعده أيضاً، في هذا الباب؛ هو القول بإصابتهم في عملية الاجتهاد دون الحكم، وهو ما يعني طردهم، وإثبات أجر واحد لجميعهم على اجتهدهم، وأجرين للمصيب منهم في كل من الاجتهاد والحكم.

* المسألة الثانية: مسند المنبري في تصويب المجتهدين:

رأينا أن المتأمن من تصويب المجتهدين في أصول الدين قد بنوا ذلك على التفريق بين ما يطلب فيه القطع وبين ما يطلب فيه الظن، واعتبار أصول الدين كلها قطعية؛ ومن ثم القول بمنع الاجتهاد فيها، لكن المنبري سيخالفهم في ذلك، وسيجوز الاجتهاد في أصول الدين الخلافية بين الأمة الإسلامية، ويلحقها بالفروع مضيقاً أن أصول الدين الخلافية مما يدخله الظن أيضاً، وفي ذلك يقول الجصاص (ت: ٣٧٠هـ):

درهم عهد الله المنبري: أن اختلافَ أهل الملة في الفعل والجبر، وفي التوحيد والشبه، والإرجاء والردية، وفي الأسماء والأحكام، وسائر ما اختلفوا فيه - كله حق وصواب؛ إذ كل فاضل منهم قائماً اعتقده ما صار إليه من جهة تأويل الكتاب والسنة، فجميعهم مصيرون؛ لأن كل واحد منهم مكلف أن يقول فيه بما طلب في ظنه، واستولى عليه رأيه، ولم

(١) نهاية المعقول في دعاية الأصول، ٢/١٤٣-١٤٤.

يكلف فيه علم المذهب عند الله تعالى، على حسب ما قلنا في حكم المجتهدين في أحكام حركات الفتيان^(١).

إد المبري إذا حين بقوله بتصويب المجتهدين فهو يستدل إلى واقع الأدلة التي تستدل بها كل فرقة، خاصة الأدلة السمعية إذ إن كثيراً منها على نظرية ليس قطعية، وتصير الأصوليين والمتكلمين هي آراءات ولست أدلة، ومن ثم فالمجتهدون المختلفون في أصول الدين منهم مثل المجتهدين في فروع الدين- إنما كفروا أن يقولوا ما غلب على ظنهم لنهاب الأدلة القاطعة في تلك المسائل المختلف فيها.

وهو ما جعل المبري موضح لشكك من المتكلمين والأصوليين الذين يرون أن العلم في هذه المسائل غير متعذر، ومن هؤلاء أبو الحسين البصري الذي يقول: «لأن قال المختلف: إن الله تعالى كلف أهل القبلية الظن لكونه يرى أن لا يرى، وأما أنهم هذه الآيات المشابهة؛ فالظن لولا الأمرين مصبون لما كفوه من الظن.. قول: إن الأمر إنما كلف الظن إذا تعلم عليه العلم. والعلم هنا غير متعذر»^(٢).

صحيح أن كثيراً من الأدلة السمعية في أصول الدين تزيد الظن دون القطع، ومن ذلك الآيات المشابهة غير أن هذا عند المتأمنين من تصويب المجتهدين في أصول الدين- لا يكفي في القول بأهل الظن في تلك المسائل، بل ينبغي تلمس القطع في دليل العقل؛ لما أسلفناه من قبل في علاقة العقل بالظن في أصول الدين- وهو ما يؤكد القاضي عبد الجبار في رده على البصري بقوله: «وكانه ظن أن هذه المذاهب لا دليل عليها، وأن الواجب على أهل الحلة أن يحسدوا طوائف القرآن وكل من تعلق بذلك فقد نجح، وغتر بما عليه

ولجب عليه: أن حريق ذلك العلم؛ فإذا بيتا له ذلك فقد بطل ما تعلق به؛ وسلمت الجملة التي كصاحبها... فكذلك القول فيما يتصل بالتوحيد والعدل؛ لأن أدلة العقل قد ملئت على ذلك؛ ولا بد من تناول القرآن عند على وفائق»^(٣).

(١) الفصل في الأصول، أبو بكر الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ٣٧٥/١

(٢) كتاب المعتقد في أصول الفقه، ٩٩٠/٢

(٣) المصنف، الشرح، ٣٥٨/١٧

ولم يرد من المنري بحسب ما وجدته - موقفه من الأدلة العقلية لكن يمكن أن يُجاب على هذا الافتراض بكون الأدلة العقلية أيضاً ليست قطعية وإطلاقاً، بدليل أنه استكسب من المعترلة والأشاعة قد اختلفوا فيما بينهم في أمور كثيرة، وكلهم يدعي أنه دليله في مسأله هو العقل القاطع، بل إن الشخص الواحد قد يقطع بمسألة ثم يتراجع عنها، وقد يقطع بضمها، فلدن ذلك على أن العقل أيضاً يدخله القطع والظن، وهو ما فصله ابن تيمية كما سنراه لاحقاً. إن المنري بهذا الرأي - في نظر الباحث - يعد استغناءً لمراجعة كثير من التأسيسات التي رأيناها في لمبحث الأول، والتي تفرعت عن التفريق بين أصول الدين ولروع الدين، واعتبار القطع في الأول دون الثاني، ثم احوار العقل قطعياً مطلقاً بخلاف النقل. وهو ما تبينه مراجعات المنري أكثر تفصيلاً.

○ بـ- مواقف أبي المصطفى الناشئ عن المعترلة:

لا توجد بين ألبينا نصوص كثيرة توضح موقف الناشئ بتفصيل في هذه المسألة، وإنما هناك نص واحد ورد في مقتطفات من كتابه الأوسط، أثناء حديثه عن مدارك الفسق، يقول فيه: «ليس يلزم أحداً تضيق إلا بكتاب أو سنة أو إجماع؛ لأن التضيق لم يجر على القياس في المقول...»

قال عبد الله. أما من لم يعرف الله ويؤمن^(١) به فهو كافر. وأما من ظول بعد معرفة الله، وكان قصدته التفرب إلى الله، فهو مطيع وإن أخطأ فلم يصب قصده؛ لأنه لا حجة عليه إذ لم يصب الحق وهو طالب بجهته كقولهم^(٢).

فهو في هذا النص يؤكد ابتداءً على مسألة قوية من المسألة التي تم ذكرها سابقاً، وهي مسألة التكفير العقلي التي نسبت إلى المعترلة، ومراجعتها استناداً إلى ما جاء عند القاضي وابن الملاحي، وهو ما يصلح تركيته بموقف الناشئ أيضاً، بل يظهر أن الناشئ أكثر تحرزاً في هذه المسألة، فهو لم يدخل القيس في مدارك الضيق، وإن كان أدخله القاضي وابن الملاحي في مدارك التكفير، وهو ما يشر بهدة تحرز الناشئ من إحصاء المخالفة

(١) في المطبوع: «أما».

(٢) مقتطفات من الكتاب الأوسط في الخلافات، ص ١٠٧.

وذلك ما يظهر جلياً في الفقرة الثانية من النص أعلاه إذ إنه يقرر أن الأصول الكبرى، التي مثل لها بأسس المعرفة التجلي في الإيمان المجمل بالله تعالى، لا اجتهد فيها، ولا عذر للمخالف فيها، خلافاً للمسائل الفرعية التي تأتي في مرتبة بعد المعرفة والإيمان، وبها مما يدخلها الاجتهاد والتأويل، وقرض المجتهد فيها أن يطلب الحق، فإن أصابه بذلك، وإن لم يصبه فإنه مطيح في قصده، مخطئ في نتيجته، ولا حجة عليه.

بذلك يظهر لنا الناس الممترلي موافقاً تمام الموافقة للصبري، مخالفاً لجمهور المعتزلة.

• ثانياً: موقف ابن حزم وابن تيمية:

○ موقف ابن حزم

يعد ابن حزم من القلة القلائك بالاجتهاد الحديثي، ولعل مرد اختياره هذا هو تأثره بدادود الظاهري الذي يحكي عنه موافقته لمبدأ الله العنبري في مسألة تصريب المجتهدين في الأصول والفروع، كما جاء في «المشفا»: «وقد حكى أبو بكر الباقلائي مثل قول عبيد الله بن داود الأصفهاني^(١)، وسواء أكان ذلك يأثر منه أم لا، فإن ابن حزم يصرح بالاجتهاد في العبادات، بل وينسب هذا الرأي إلى الصحابة والتابعين قائلين:

«ذهب طائفة إلى أنه لا يكفر ولا يقتل من سلم بقول قائل في اعتقاده شيئاً، وإن كل من اجتهد في شيء من ذلك ففان بما رأى أنه الحق فإنه مأجور على كل حال، إن أصاب الحق فأجراً، وإن أخطأ فأجر واحد. وهذا قول ابن أبي ليلى، وأبي حنيفة، والشافعي، وسفيان الثوري، وداود بن علي رضي الله عن جميعهم، وهو قوله كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة رضي الله عنهم، ما علم منهم في ذلك خلافاً أصلاً^(٢)».

ويقول في موضع آخر: «وكل من ابتدع من عمل الإسلام بدعة فإنه لا يكفر، ولا يقتل،

(١) المشفا بترتيب حقوق المصنفين، للشافعي، ص ٢٤٤، م ١٠٦٤/٢٢.

(٢) الفصل في أهل الأثر والتسل، ٢٩١، ٢٩٢.

ما لم تقم عليه المحبة بخلاته للإجماع، والقرآن، والسنة، بل هو معلوم مأثور^(١).

يظهر إنَّه في موقف ابن حزم، وهو الذي يسه إلى الصلحية والأئمة بفتحهم، هو عدم التصريق في الاجتهاد بين مسائل الاعتقاد وبين مسائل الفتيا، وتعبير آخر فإنه لا يفرق بين الاجتهاد في أصول الفقه وبين الاجتهاد في فروع الدين، بل يبين أنَّ حكم المجتهد لهما واحد، إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد، وهو خلاف ما عليه عامة الأصوليين الذين يقصرون الاجتهاد في المنهجيات دون التطبيقات بناءً على التصريق بين الأصول والفروع كما مر.

ومن الأدلة التي يستند إليها ابن حزم في هذا الباب قوله ﷺ: «إنَّ اجتهاد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»^(٢)، وهو ما يوجب عليه ابن حزم ثلاثاً: دوكل معتقد أو فاعل أو عامل فهو حاكم في ذلك الشيء^(٣). وبذلك فإن ابن حزم يعمم دلالة الحديث لتشمل الاجتهاد القضائي أيضاً، وهو ما نلبيبه فيه ابن تيمية.

○ موقف ابن تيمية

وأما أن ابن حزم قد عمم الاجتهاد في كل من الاعتقاد والفتيا، وهو ما قال به ابن تيمية^(٤) أيضاً؛ إذ إنه كثيراً ما يقرن المسائل العلمية بالمسائل الفقهية في أمور الاجتهاد، ويقرر أنَّ الخطأ لهما مقنور، ومن ذلك قوله:

(١) للمرة فيه يجب احتسابه من ٨٨٣

(٢) صيل تخرجه

(٣) الفصل في الشك والأمر والنهي، ٣٠٢.

(٤) أسير العباد من عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحميري، قتي القيس ابن ثيمية، ولد بشرط سنة ٦٦١ هـ ثم تحول إلى اليمن، إلى صفت سنة ٦٦٧ هـ. وطلب إلى مصر من أمير شري ألقى به، فقصعه، فحصب عليه جماعة من أهلها فمصر منه ومثل إلى الإسكندرية. ثم أطلق فصار إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ واسفل، سنة ٧٢٠ هـ وأطلق، ثم لم يرد، ومات محلاً بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازة. وبرز في العلم والتفسير والفقه وهو من المشركين. أما كتبه فذكرها عنه: (مجموع الفتاوى، وإدارة تلوذ الحقل والفيل)، (مجموع الفتاوى)، (الإيمان)، ورفع السلام عن الأئمة والأعلام، وشرح الأحكام، وشرح الأصول، وشرح الفقهية (ط) (والمجموعة الفرائض والمسائل، وغيرها. وقد ترجم له ابن عبد الهادي (ت ٧٤٤ هـ) ترجمة وأنها في الطرود المروية من مكتب شيخ الإسلام ابن تيمية، تبع. طلعت بن فؤاد المطواني، المنزلة الحديثة للعبادة والشرع، ط. ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م.

«الخطأ المنفرد في الاجتهاد هو في نوعي المسائل الخيرية والعلمية»^(١).

ويقول:

«اصل فيما يختلف فيه المؤمنون من الأثران والأصل في الأصول والفروع، فإن هذا من أعظم أصول الإسلام، الذي هو معرفة الجماعة وحكم الفرقة والتقابل والتكفير والتلاعن والتباغض وغير ذلك».

ومن هذا الباب ما هو من باب التكريل والاجتهاد الذي يكون الإنسان مستطرفاً وسمعاً وعلماً وحكماً، ثم الإنسان قد يبلغ ذلك ولا يعرف الحق في المسائل الخيرية الاعتقادية، وفي المسائل العملية والاقتصادية. والله سبحانه قد تجاوز لهذه الأمة عن الخطأ والسيان بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّجِئْنَا بِكُفْرٍ أَوْ بَطْءٍ﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وقد ثبت في صحيح مسلم من حديث ابن عباس ومن حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أن الله استجاب لهم هذا الدعاء وقال: (لله فعلت)^(٢).

ويقول في نفس آخر مستقلاً بالحديث المنفرد في الباب:

«... وإذا كان كذلك فما جعل الإنسان من عمله واعتقاده حتى يعتقد ويقول عمله خطأ أو نسباً، فلذلك منفرد له، كما قال النبي ﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر». وهذا يكون فيما هو من باب القياس والنظر بعقله ورأيه، ويكون لهما هو من باب النقل والخبر الذي يتأله بسمعه وفهمه وعقله، ويكون لهما هو من باب الإحساس والبصر الذي يجهده ويتأله بشمسه»^(٣).

(١) كذا، والسراب: العملية.

(٢) مجموع الفتاوى، محلى الثقلين من تبيينه تحت عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ٣٣/٢٠.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب يروى أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاقة، رقم (١٢٦). ١/

١١٦

(٤) الاستعلام، بس ميسرة، تحت غور لحد زسرلي، طرايم حنيفة، بيروت، لبنان، ط. ١، ١٤٢٤هـ.

٢١ ٢٠٤م، ص ٢١

(٥) نف، ص ٢٢

وبذلك يظهر أن ابن تيمية من حيث الجملة - لا يقصر الاجتهاد على مسائل الفقه، بل يعممه ليشمل مسائل الاعتقاد أيضاً، ومرجع ذلك إلى أمرين اثنين: الأول: التمييز بين مراتب أصول الدين بناءً على مراجعة التفريق المشهور بين أصول الدين وفروع الدين، والثاني: مراجعة مسألة قطعية الأصول وغنية الفروع، وهو ما سيتم بيانه فيما يأتي.

المطلب الثاني: مراجعة مفهومية، وأثرها في تسويق القول بالاجتهاد في أصول الدين:

• أولاً: مراجعة مفهومي «أصول الدين» و«فروع الدين»^(١١)

سبق أن رأينا تمييز جمهور الأصوليين والمتكلمين بين أصول الدين وفروع الدين، واعتبار الأولى من القطعيات، والثانية من الظنيات، وهو ما انبنى عليه القول بعدم جواز الاجتهاد في أصول الدين؛ إذ لا اجتهاد في القطعية.

إن هذا التمييز قد أدى إلى أسي وخلل مفاهيمي؛ إذ بحسب هذا التفريق فإن كل مسائل العقيدة ضمن الكلام هي «أصول الدين»، وكل مسائل الشريعة حاشية هي «فروع الدين»، وهو ما قد يفهم منه -لها ما يخص أصول الدين- أن كل المسائل القطعية -بما فيها المسائل الخلافية- على رتبة واحدة، وهو ما يعني منع الاجتهاد فيها، وثأيم المصطلح لها، لكن التدقيق في هذا المصطلح حتى عند الجمهور قد أظهر أن مسائل «أصول الدين» بمقتضى العام منها أصول وفروع بالمعنى الخاص، وقد رأينا ذلك عند الممثلة الذين ينسب إليهم ابتداء التفريق بين أصول الدين وفروع الدين، لكن الإشكال في تمييز الممثلة بين الأصول والفروع في مسائل علم الكلام أنه تمييز سطحي قائم على جعل المسائل المجمع عليها بين

(١١) مدّ تيب بعض الباحثين لأهمية هذه المسألة، وهو الباحث محمد بن قنبره، فخصص لها بحثاً لهيئ شهادة التأهيل مؤسسة دار الحديث الحسنية، بعنوان: «الأصول والفروع في علم الكلام: مسأله في الترتيب والتصنيف»، وقد أشرف عليه الدكتور عبد الحليم صبري، وتمت سالفته، بتاريخ ١٣ من أكتوبر ٢٠١٥. وقد توقى ذلك مع انتهاء من تحريره هذه البحث، هو في لم الملمعت عليه وجدت توافقاً ظاهرًا بين ما سالفته الباحث هناك وبين ما أجمعت هنا. فمن أراد مزيد تفصيل في هذه المسألة فليرجع إليه.

المعتزلة أصولاً والمسائل المختلف فيها بينهم فروقاً، وهو ما يفهم من التصوحي الواردة في هذا الباب، وهي قليلة، منها نص الحياض الذي سبق ذكره في معرض رده على ابن الروندي، والذي قرر فيه أن الفرق لا ينقض الخطأ فيها توحيداً ولا عدلاً^{١٤٧}.

وهو ما قد يعني حصر الفرق العقيدية - عند المعتزلة - في المسائل الكلامية الدقيقة، التي لا تنقض بها أصول المذهب العام، التي هي أصول الدين - عظم -، وهو ما نصبح معه أصول الدين مرادفة لأصول المذهب العام المتفق عليها، وفرع الدين العقيدية مرادفة للمسائل الخلافية داخل المذهب^{١٤٨}.

وهذا ما يفتح الباب أمام كل فرقة لتجعل أصول مذهبها هي أصول الدين - وقد حدث ذلك -، وتجمع الخلافات الواقعة بينها من فروج الخلاف، وهو ما ينبنى عليه إقصاء المخالف من المذهب الأخرى وجعل خلافه خلافاً في أصول الدين - الذي هو حقيقة خلاف في أصول المذهب -، وجعل المخالف وجعل خلافه خلافاً في فرع، مثلاً اجتهد أبو الحسين الحياض في دفع الاختلافات الواقعة بين أصحاب مذهبه وجعلها من الفرق، كما يدل عليه قوله: وإذا صرنا إلى ما حكمه من وجلي من المعتزلة تركناه كذب على من كذب عليه. وأما من صدق عليه منهم فتركناه أن خطأه إنما هو في فرع لا تنقض به جملة التي اعظمها من الفروع والمذاهب...^{١٤٩}. وهو ما سنره لاحقاً.

وقد نبه ابن تيمية إلى ذلك فقال: وفي القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل التي تصح أن تكون أصول الدين.

وأما ما يدخله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل - فليس ذلك من أصول الدين، وإن أدخله فيه، مثل المسائل والدلائل القاسية مثل نفي الصفات، والقر، وهو ذلك من المسائل^{١٥٠}.

(١) كتاب الاختصار، ص ٨٢.

(٢) كتاب الاختصار، ص ٦٨.

(٣) مرة تصدق العقول والقلوب، ليس تبيينه صحيح، ومحمد وشاذ سالم، دور العقيدة الربانية - المسموعة، ط ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ص ٩٦، ٩٧.

وهو ما يعني ضرورة مراجعة هذا المفهوم وتصحيحه، لذلك سأذكر مواقف بعض الأئمة الذين تبنوا إلى هذا الإشكال وقدموا له مراجعات، لها أثر في ترك التكفير بالمخلاف العقلي الواقع بين الفرق الإسلامية، والاعتصار على التبذيع والتفصيل عند بعض المتكلمين، كما تمت تلك المراجعات طريقاً إلى القول بوجوب الاجتهاد العقلي عند الدلائل به، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

○ أولاً: موجبات بعض المتكلمين مفهوم أصول الدين:

أ- الغزالي:

رأينا في بيان مفهوم أصول الدين عند الأشاعرة أنه يشمل المسائل المجمع عليها بين فرق الأمة، كما يشمل المسائل الخلافية بينها، وقد سبق ذكر بعض النصوص في ذلك، والتي من بينها نص للغزالي في المستصفى، المصحح إليه إلى التمييز بين حدين آخرتين، وذلك حين قال: «فهذه المسائل الحق فيها واحد، ومن أخطأ فهو كافر».

وإن أخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله تعالى - ورسوله ﷺ فهو كافر. وإن أخطأ فيما لا يمتنع من معرفة الله جل وجل - ومعرفة رسوله، كما في مسألة الرؤية، وخلق الأفعال، وإرادة الكائنات، وأنتهاء فهو كافر من حيث عدل عن الحق، وفال مخطئ من حيث أخطأ الحق المحتجب، ومبتدع من حيث قال غرلاً مخالفاً للمشهور بين السلف، ولا يلزم الكفر^(١).

إن هذا التمييز يعني أن أصول الدين نفسها أصول وفروع، وهو ما يصرح به الغزالي في موضع آخر بقوله:

«الظواهر فساد: قسم يتعلق بأصول الشرائع، وقسم يتعلق بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، ورسوله، واليوم الآخر، وما عداه ففروع»^(٢).

بهذا نلاحظ أن الغزالي يقسم المسائل النظرية إلى قسمين:

(١) المستصفى، ٤ / ٣١

(٢) لمجل التوفيق، ص ٢٦.

• أولاً: الأصول:

ويذكر أن أصول الإيمان ثلاثة: وهي الإيمان بالله، ورسوله، واليوم الآخر. وصيغ إلى هذه الأصول الثلاثة كل مسألة اجتمعت فيها شروط ثلاثة:

كل ما توافر ظاهره ولم يحتمل التأويل، ولم يتصور أن يقوم بجهان على خلافه،
مثلي: حشر الأجساد، ووجود الجنة والنار، وإحاطة علم الله تعالى بتفاصيل الأمور^(١)
• ثانياً: الفروع:

وهي ما عدا تلك المسائل، كمسألة الصفات والروية وأفعال المهاد وما أشبه ذلك مما لم تتوفر فيه تلك الشروط الثلاثة.

ومن الأمور التي يضلها الغزالي في هذا السباق أيضاً: تمييزه في فروع الدين بين الأصول والفروع، وهو ما يفهم من قوله:

«من يترك التكليف الصريح ولكن ينكر أصلاً من أصول الفريعات المعلومه بالفواتر من رسول الله ﷺ ويقول: لست أعلم ثبوت ذلك من رسول الله ﷺ لا أقول القائل: إن الصلوات الخمس خيرٌ وأجبه، فإذا قرئ عليه القرآن والأخبار قال: لست أعلم صدور هذا من رسول الله ﷺ، فاعله غلط وتحرّفه. وكمن يقول: لنا معارف بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة، ولا أدري أن البلد الذي يستقبله الناس ويحجونه هل هي البلدة التي حجه رسول الله ﷺ ووصفها القرآن؟»

لهذا أيضاً ينبغي أن يحكم بكفره لأنه مكلف ولكنه محترز من التصريح، والافتنوا بغيره في تركها السوام والخواص.

ولسا نكفره لأنه أنكر أمراً معلوماً بالتواتر، فإنه لو أنكر غزوة من غزوات رسول الله ﷺ المتواترة أو أنكر نكاحه حصة بنت عمر رضي الله عنه أو أنكر وجود أبي بكر وعمر ولاه لم يلزم تكفيره لأنه لم يفسد تكليفاً في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به، بخلاف المسج

(١) ليس التفرقة من ٣٧.

والصلاة وأركان الإسلام^(١).

وبذلك نلاحظ في موقف القرطبي مرجعية منهجية لذلك التعريق بين أصول الدين وفروعه، الذي قد يوحى انتماء تلك أصول الدين رتبة واحدة، وأن فروع الدين أيضاً رتبة واحدة، لمخلص بنا القرطبي إلى التمييز بين الأصول والفروع في كل من أصول الدين وفروع الدين.

وتعبر القرطبي هنا بين الأصول والفروع داخل كل من الطبقات والفقهات لا يعني أبداً قوله بالاجتهاد في أصول الدين؛ إذ إنه يعتبر مسائل الكلام من القطعيات التي لا اجتهاد فيها، سواء أكانت من الأصول الكبرى، أم من فروع تلك الأصول، وفي ذلك يقول، «المجتهد فيه: كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي». واحترزنا بالفرعي عن القطعية، ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد، والمصيب واحد، والمخطئ قائم^(٢).

لكن تمييزه هنا بين مراتب أصول الدين سيكون له أثر في ترك التكفير بالخلاف الواقع بين الفرق الإسلامية، والاقتصار على التلويح والتفصيل، وصيغتي تفصيل ذلك لاحقاً.

٣- بين القرطبي:

يبين القرطبي أن الخلاف الواقع بين الأمة إما خلاف في الأصول وإما في الفروع، ثم يبين أن أصول الدين هي الأمور التي خولف عليها إثبات الشرعية، فيقول:

«الما لأصلي: كل ما يبنى عليه غيره، وكل ما لا يمكن إثبات شرع محمد -عليه السلام- إلا بعد إثباته، فهو من أصول الدين؛ نحو العلم بأن للعالم حاكماً مختاراً يصح منه الإرسال^(٣).

وهو ما يقتضي -بحسب القرطبي- ألا يكون البحث عن أحكام الجواهر والأعراض من علم الأصول، بل وألا يكون البحث عن الصفات والروية، والموعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والإمامة من أصول الدين، وبه فإن تسمية هذه المسائل بأصول الدين إنما هو من باب «تسمية الشيء باسم أشرف أجزائه»^(٤)، وهي في حقيقتها من الفروع القطعية. وبذلك

(١) الاقتصار في الإفتاء، ص ٣٠٧.

(٢) المستصحب، ١٨/٢٨.

(٣) الرضا، الموقفة، ص ٤١.

(٤) ص ٤١.

يوافق الراوي الحنفى في التفرقة بين أصول «أصول الدين» وبين فروع «أصول الدين»^(١). وهو ما نتج عنه انصافهما في عدم التكفير بالخلاف الواقع بين الفرق الإسلامية؛ إذ إنه ليس غللاً في الأصول التي يتوقف عليها إثبات الشريعة، وإنما هي فروع تلك الأصول، وسبيلها بيانها لاحقاً.

○ ثالثة: صراحت ابن تيمية:

بشر ابن تيمية من قبله إلى أن يسمى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإيهام، لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات...^(٢) ثم يذكر التفرقة المشهورة بين أصول الدين وبين فروع الدين، ليعبر أن هذا التفرقة حادث متجدد؛ إذ إنه لم يعرف أحد من السلف والأئمة بين أصول وفروع، بل جعل الدين طبعاً أصلاً وفروعاً، لم يكن مبروراً في الصحابة والتابعين... ولكن هذا التفرقة ظهر من جهة المعتزلة وأدخله في أصول الفقه من نقل ذلك عنهم^(٣).

وبذلك فإن ابن تيمية يعتبر أن هذا التفرقة قد ظهر في علم الكلام، ليستغل من بعد- إلى أصول الفقه، كما هو الحال في كثير من المسائل المشتركة بين المذاهب، وفي ذلك يقول: «الفرق بين مسائل الفروع والأصول، إنما هو من أقوال أهل البدع من أهل الكلام والمعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم، وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره»^(٤).

ثم يذكر بعض الممايز التي وضعتها أصحاب التفسير بين الأصول والفروع، مع بيان التصور فيها، وهذه الممايز هي:

أولاً: كون الأولى تنظيمية والثانية عينية. وقد رد ابن تيمية هذا المعيار بكون القطع والظن أمرين ممكنين إحصائياً ابتداءً إلى المعتمد لا إلى الأمر نفسه. ثم إن كثيراً من

(١) مجموع الفتاوى، ٣-٥٢٢.

(٢) نوه، ١٣/١٢٥.

(٣) نوه، ١٩/٢٠٧.

الفقهاء مفرطون بها، كوجوب الصلاة والزكاة... وبالمقابل فإن من المسائل المعقدة ما هو علمي

ثانياً كون الأصول من باب العلميات والقروع من باب المخيريات وتعلق التكفير بالأولى دون الثانية. وقد رد هذا المعيار أيضاً بكون كثير من العلميات يؤدي جمودها إلى الكفر، كجمود وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج.

للتأني: كون الأصول من العلميات والقروع من المخيريات. وقد رد ذلك بقوله بالتكفير بالخطأ في الأصول؛ إذ إن كونها عقلية يوجب عدم تكفير المخطئ؛ فإن الكفر حكم شرعي يتعلق بالشرع^(١).

وإن ثمة إذ يرفض هذا التمييز فإنه يوافق الغزالي في التمييز بين أصول أصول الدين وبين أصول الدين، وهو قد يسمي المصنف الأول أصول الإيمان الكبرى، وقد يسميها أحياناً أصول الدين الكبرى، وفي ذلك بقوله:

ثم إنه [= سبحانه] بعد تقسيم المخلوق ثمر أصول الدين. فقرر التوحيد أولاً ثم النبوة ثانياً بقوله ﴿يَتَذَكَّرُ أَلَّا إِلَهَ إِلَّا أَنَا الَّذِي أَعْزَمْتُ إِلَهِي وَأَنَا الَّذِي أَنزَلْتُ مِنَ الْبَرِّ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢] ثم لرد النبوة بقوله: ﴿وَلَقَدْ كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ أَنبِيَاءٍ فَكُنَّا بَيْنَ يَدَيْكُمْ فَكَفَرُوا بِمَا نَزَّلْنَا وَكُنَّا مِن دُونِهِمْ مُّجْرِبِينَ﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤] فأعبر عنهم لا يصلون ذلك، كما قال: ﴿قُلْ لَّيْسَ أَجَنَّتُمْ لِي وَأَلْبَسْتُمْ لِي كِسْفًا لَّيَالِيًا أَن تَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْنَا آيَاتُ الْكِتَابِ إِن كُنَّا نَسْمَعُ لِمَن يَكْفُرُ بِالْآيَاتِ الْكُبْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٠٨]. ثم ذكر الحق:

فقرر التوحيد والنبوة والمعاد وهذه أصول الإيمان^(٢).

(١) مجموع الفتاوى، ١٣/٢٦٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٧/٢٦٦.

ويقول أيضا:

«اعلم أن عدة مسائل أصول الدين الكبار، مثل: الإقرار بوجود الخلق، ويوحىانية، وعلمه، وقدرته، ومشيئته، وعظمته، والإقرار بالتوحيد، ورسالة محمد ﷺ وغير ذلك مما يعلم بالمثل، أنه دل الشارح على أدلة العقلية»^(١).

فجعل أصول الدين المذكورة هي الإيمان بالله، ورسوله، واليوم الآخر، وكثيراً ما يذكر ابن تيمية هذه الثلاثة ومنها أصول الإيمان، غير أنه قد يضيف إليها الإيمان بالكتب والملائكة، معتبراً أن الإيمان بهما من لوازم الإيمان بالرسول، وهو في ذلك يستدل بأية البر، وسجدت جبريل، وقد بين ذلك في عدة مواضع منها قوله في شرح الأصبهانية:

إن هذه الحقيقة اشتملت على الكلام في الإيمان بالله سبحانه، ورسوله، واليوم الآخر، ولا ريب أن هذه الأصول الثلاثة هي أصول الإيمان الخيرية العلمية، وهي جميعها داخلية في كل ملة، وفي إرسالي كل رسول، فجميع الرسل اتفقت عليها، كما اتفقت على أصول الإيمان العملية أيضًا، مثل إيجاب عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، وإيجاب الصدق والعدل وبر الوالدين، وتحريم الكذب والقلم والفواحش، فإن هذه الأصول الكلية علميًا وعملاً هي الأصول التي اتفقت عليها الرسل كلهم.

والسور التي أنزلها الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام قبل الهجرة، التي يقال لها: «السور السكينة» تضمنت تقرير هذه الأصول: كسورة الأضحية والأعراف ولغات (الر) و(حم) و(طس) ونحو ذلك.

والإيمان بالرحل يتضمن الإيمان بالكتب ومن نزل بها من الملائكة.

وهذه الخمسة هي أصول الإيمان المذكورة في قوله تعالى: «لَقَدْ أَلْهِمَّ أَنْ تَوَلَّوْا
وَتُخْرِجُهُمْ مِنْ الْأَرْضِ وَلِتُزْكَرَ بِهِنَّ الْآيَاتُ الْكُبْرَىٰ وَالْآيَاتُ الْكُبْرَىٰ
وَالْأَكْبَرُ وَالْأَكْبَرُ» [البقرة: ١٧٧] وفي قوله عز وجل: «وَمَنْ يَغْلِبْ أَهْلَهُ وَمَتَّكِبِهِ
وَتُخْرِجُهُمْ مِنْ الْأَرْضِ فَذَلِكُمْ خَلْقًا صَبِيحًا» [النساء: ١٣٦].

۲۳۰۲۹۹۰۱۱۱

وهي التي أجاب بها النبي ﷺ لما جاءه جبريل في صورة أمري، وسأله عن الإيمان فقال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره»^(١) والحديث قد أخرجه في الصحيحين من حديث أبي هريرة وأخرجه مسلم من حديث عمر بن الخطاب وهو من أصح الأحاديث.

فظك الثلاثة ضمن هذه الخمسة^(٢).

وبذلك فإن ابن تيمية يوافق الفزاري حين قال: «الغزوات قسمان: قسم جلق بأصول القواعد وقسم يقتل بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، ورسوله، واليوم الآخر، وما عدا فروع»^(٣).

إضافة إلى ذلك فقد وافق ابن تيمية لما حشد الفزاري في إلحائه بعض المسائل الفقهية التي تعتبر من الفروع بأصول الدين، مؤكداً أن الجليل من العقائد والشرايع كلاهما من أصول الدين، فقال: «بل الحق أن «الجليل» من كل واحد من الصفتين مسائل أصول، و«الفروع» مسائل فروع.

فالعلم بوجوب التواضعات كمياتي الإسلام الخمس، ولحريم المحرمات الظاهرة المتواترة كالعلم بأن الله على كل شيء قدير، ويكل شيء عليه، وأنه سبحانه بصير، وأن القرآن كلام الله، ونحو ذلك من القضايا الظاهرة المتواترة ولهذا من جملة تلك الأحكام العملية المجمع عليها كفر، كما أن من جملة هذه كل ما»^(٤).

وبذلك يصبح مفهوم «أصول الدين» أهم من جهة وتخصص من جهة أخرى، أما جهة عمومها فلاشك، في شمول مسائل من فروع الدين جميعها العام الذي يعني التقنيات، وأما جهة خصوصية، فلاشك، بالمسائل الكبرى والقواعد الكلية دون فروعها من التفصيلات بعدما كان يشملها هذا المصطلح جميعها بعمدة العام، وهو ما فهم من قول الشافعي أيضاً:

«المراد بالأصول: القواعد الكلية، كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه، أو في غير ذلك

(١) ورد في صحيح البخاري من غير زيادة أو نقصان بالقدر خيره وشره، كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، رقم: (٥٠) ١٩/١، وورد بذلك الزيادة في صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم: (١٨) ٣٦/١.

(٢) شرح الأصبهانية، باب تيمية، تحت مستحدثين صورة السوي، مكتبة دار المساجد، القرويين - المسكدة المغربية، الطبعة ٢٠٠٧، ١٤٢٢ هـ، ص ٧١٦-٧١٧.

(٣) فيصل الفرقان، ص ٦٦.

(٤) معجم الحضاري، ١/٦٦-٥٧.

من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية، وعند ذلك لا نسلم أن التشابه يقع فيها البناء وإنما في فروعها. فالأليات الموعمة للتشديد والأحكام التي جاءت مظهراً لفروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي^(١).

من خلال هذه المراجعات يمكننا القول إن أصول الدين = (المبادئ) أصول وفروع، كما إن فروع الدين = (التفصيلات) أصول وفروع، وهو ما يعني أن الخلاف الفقهي مراتب، كما أن الخلاف الفقهي مراتب، ومن ثم فإن لفظ أصول الدين:

قد يطلق ويراد به الأصول الكبرى من المبادئ والتفصيلات التي تتوقف صحة الدين عليها، وهذه لا خلاف في كونها لا اجتهاد فيها، وأن السطاً فيها موجب للكفر.

وقد يطلق ويراد به علم الكلام أو مسائل العقيدة وهنا لا بد من التمييز بين ما هو من الأصول الكبرى التي لا يجوز الاجتهاد فيها إجماعاً وبين فروع تلك الأصول التي يجوز الاجتهاد فيها على خلاف بين العلماء.

والشيء نفسه يقال من مفهوم فروع الدين، وبذلك يصبح التشجير الذي وضعته سابقاً بهذا على المراجعات - على الشكل الآتي:



(١) المرافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشافعي، شرح عبد الله بن أبي عمير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ٧٢٢/٢ وما بعدها.

• ثانياً: مراجعة مسألة القطع والفتن:

بعد مراجعة مفهوم أصول الدين، وبيان أن أصول الدين مرتبة منها ما هو أصول كبرى لا يتم الدين إلا بهما ومنها ما هو من فروع تلك الأصول، نأتي إلى مسألة أخرى تتعلق بحرمة تلك الفروع من حيث القطع والفتن؛ فإنه وإن سلم المتكلمون بصلوات رتب المسائل العقلية، فقد منوا الاجتهاد فيها، بدعوى أنها جميعها من القطعيات، ولا اجتهاد في القطعي.

لقد رأينا أن المنهري ذهب إلى القول بثنائية المسائل العقلية الخلافية بين الأمة، بناءً على ظنية ظواهر النصوص في تلك المسائل، ورأينا أن المتكلمين مسلمون بثنائية النفل في هذا الباب، غير أنهم لا يرضون بذلك، بل يرجعون الوصول إلى القطع في تلك المسائل بالنظر العقلي، وهو ما جعلهم يحكمون على النفل بأنه قطعي بإطلاق، خلافاً للنفل، وهو ما أدى إلى تقديم النفل على النفل عند الاختلاف، وبذلك تصبح تلك المسائل أيضاً من القطعيات التي لا يجوز فيها الاجتهاد.

لكن الإشكال هو أن هؤلاء أنفسهم محتالة وقشاعة، وغيرهم من الفرق، مختلفون في أكثر المسائل العقلية الفرعية، وكل منهم يدعي أن مذهبه هو مذهب القطع والفسردة الذي يجب اعطاءه ولا يجوز الجهل به، وإن النفل لا يدل إلا عليه، وأن جميع العقلاء يشتركون في معرفته، وهو ما دعا إلى النظر في ذلك للتأصيل، ومراجعتنا خاصة مع ابن تيمية الذي أحال في بيان علاقة النفل بالنفل في كتب مخصوصة، وفيما يأتي ذكر ما يتصل بهذا الموضوع لإيجازاً.

يشير ابن تيمية ابتدئاً إلى موقف المتكلمين فيقول إن: طوائف كثيرة من أهل الكلام من المعتزلة... كلهم حلي، وأبي حاشية، وعبد الجبار، وأبي الحسين وغيرهم، ومن اتبعهم من الأئمة، كالقاضي أبي بكر، وأبي المسالي، وأبي حنيفة، والرازي، ومن اتبعهم من الفقهاء، يحكمون أمر الكلام الذي يسمونه أصول الدين، حتى يصلون مسأله قطعية، ويعتبرون من أمر الفقه الذي هو معرفة أحكام الأفعال حتى يصلوه من باب الفتون لا العلوم... ومن

مروج ذلك أنهم يزعمون أن ما نكلموا فيه من مسائل الكلام هي مسائل قطعية بديهية^(١)

ثم يه إلى الإشكال الذي تم ذكره قعاً فيقول: فليس في طولف العلماء من المسلمين أكثر تفرقاً واختلافاً معهم ودعوى كل فريق في دعوى خصمه الذي يقول إنه قطعي، بل الشخص الواحد منهم يتلقى نفسه، حتى أن الشخصين والملافتين، بل الشخص الواحد والطائفة الواحدة يدعون العلم الضروري بالشئ، وتقبضه، ثم مع هذا الاضطراب الغالب عليهم يكفر بعضهم بعضاً كما هو أصول الفروع والروايف والمعتزلة وكثير من الآخرين^(٢).

ومن ثم فإن أين نمية سبله إلى القول بظنية تلك المسائل المعقدة المختلفة فيها، ليعبر أن غالب ما يتكلمون به من الأصول ليس بعلم ولا عن صحيح، بل عن فاسد وجه مركب^(٣)، بل إنه سبله أبعد من ذلك ليعبر أن الفقه فاحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم، وأن طرق الفقه فاحق بأن يسمى أداة من طرق الكلام^(٤).

وهو ما يزكبه جوابه من سؤال وجه له بهذا المنصر من جاء فيه: فهل يكفي في ذلك (أي: مسائل أصول الدين الخلافية) ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن أم لا بد من الوصول إلى القطع؟^(٥)

ليجيب بأن اليقين غير مطلوب في جميع المسائل، وأن استدلال المتكلمين ليست لطمية كلها، ونصه:

إنه وإن كان طوائف من أهل الكلام يزعمون أن المسائل الفبرية التي قد يسمونها مسائل الأصول يجب القطع فيها جميعها، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يلد اليقين، ولد يوجبون القطع فيها كلها على كل أحد فهذا الذي قلوه على إطلاقه ومحموه خطأ مخالف للكتاب والفقه وإجماع سلف الأمة وأئمتها، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما

(١) الاستصحاب، ٣٢

(٢) غده، ٣٢ ٣٣

(٣) كما هو ٣٥

(٤) الاستطاعة، حر ٣٥

أوجوه، فإنهم كثيراً ما يستجرون فيها بالأطلة التي يزعمونها قطعية، وتكون في الحقيقة من الأطلولات، فضلاً عن أن تكون من الظنيات، حتى إن الشخص الواحد منهم كثيراً ما يقطع بصحة حجة في موضع، ويقطع بطلانها في موضع آخر، بل منهم من علمه كلامه كذلك، وحتى قد يدعي كل من المتناظرين العلم الشرعي بتقويض ما لوجه الآخر^(١).

ثم ليس أن كثيراً مما تنازعت فيه الأمة من مسائل أصول الدين المدققة قد يكون عند كثير من الناس مشتبهاً، لا يقدر فيه على دليل يقيد اليقين لا شرعي ولا غيره، وإذا كان الحال كذلك، لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يتردد ما يقدر عليه من اعتقاد خالب على ظنه لمجهز من تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه ولا سيما إذا كان مطابقاً للحق...^(٢)، فإذا لم يكن اعتقاد في تلك المسائل مطابقاً للحق، فإن كان خطأه لتفريطه لما يجب عليه من اتباع القرآن والإيمان مثلاً، أو لعدمه حدود الله بسلوك السبيل التي نهى عنها، أو لاتباع هواه بغير هدى من الله، فهو الظالم لنفسه، وهو من أهل الوعيد، بخلاف المجتهد في طاعة الله ورسوله باتفاق وظاهره، الذي يطلب الحق باجتهاده، كما أمره الله ورسوله، فهنا مغفوره له خطؤه^(٣).

وبذلك يظهر أن ابن تيمية يرجع معيار القطع والظن فيما يتعلق بالتفريق بين أصول الدين والعقائد، وبين فروع الدين والفقهيات، ليؤكد أن فروع الدين وأسوار الفقه أيضاً تدعوا للظنيات، وأن القطع الذي يدعيه المتكلمون فيها مجرد دعوى، بل إن استدلالهم قد لا ترقى إلى الظن بأنه القطع؛ وبذلك فإن تلك المسائل تكون اجتهادية أيضاً، وحتى المجتهد أن يعتقد ما خلب على ظنه فيها، فإن وافق الحق فذاك، وإن أخطأ فخطؤه مغفور إن سلك سبيل الاجتهاد، وهو أهم إذا لم يتم بحث الاجتهاد.

بناءً على ذلك فإن ابن تيمية يرجع القواعد التي وضعها المجترة والأشاعرة فيما يتعلق بتقديم الحقل على النقل في هذا الباب، بل إنه لم يوافق كتبه هذه تعارض الحقل

(١) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٦/١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ١٠٧/١.

(٣) فقه، ١١١/١.

والنقل، إلا من أجل «إبطال قول من دعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً»^(١)، يؤكد أن العقل من القطعي والظني، وأن النقل أيضاً من القطعي والظني، ومن ثم كان الواجب عند التعارض أن «يقدم العقلي تارة والسمعي لآخرى، فليهما كان ظاهرياً قَدَم، وإذ كنا جميعاً نطعن فيمتنع التعارض، وإن كنا نلتزم فالراجع هو المقدم»^(٢).

وقد أطلال في بيان العلاقة بين العقل والنقل في «عقد التعارض» بما يُخرج تعصبه عن مقصود هذا البحث، لذلك أكتفي بما سبق.

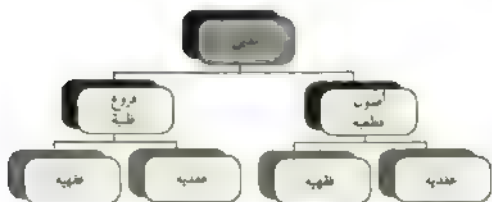
وبذلك تصبح أصول الدين «العقائد درجات، مثلها مثل فروع الدين» «الفقهيات، كما يظهر في التشجير الآتي:



(١) عقد تعارض العقل والنقل، ٢١/ ٨٥.

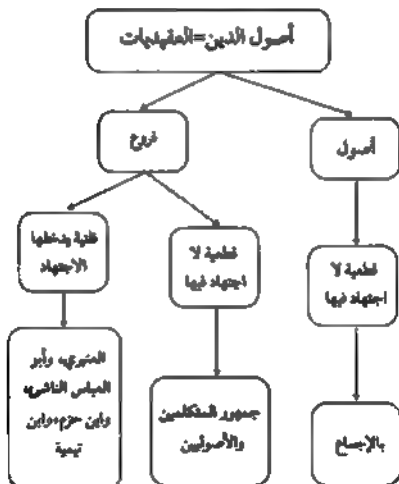
(٢) نفسه، ١٣١/ ١٣٦.

تشجير ٢ يوضح مراجعة التمييز بين أصول الدين وفروع الدين



خلاصة الفصل الأول:

يمكننا تلخيص ما جاء في هذا الفصل في الشجر الآتي:



الفصل الثاني:

أثر الخلاف الكلامي في مسألة «الاجتهاد في أصول الدين» في الخلاف في حكم المخطئ في أصول الدين:

تمهيد:

- المبحث الأول: موقف جمهور المتكلمين من المجتهد المخطئ في أصول الدين:
 - المطلب الأول: موقف المعتزلة من المجتهد المخطئ في أصول الدين.
 - المطلب الثاني: موقف الأشاعرة من المجتهد المخطئ في أصول الدين.
- المبحث الثاني: موقف المعتزلة والاشاعرة من الاجتهاد المتعدي من المخطئ في أصول الدين:
 - المطلب الأول: حكم المخطئ في فروع أصول الدين من أهل القبلة.
 - المطلب الثاني: حكم المجتهد المخطئ في أصول الدين من أهل الأديان الأخرى.

المجهود

رأينا في التمهيد الذي حَقَّدَ لهذا الباب أن جمهور الأصوليين والمتكلمين وإن اختلفوا في مسألة التصويب والتخطئة في الفروع، فإنهم اتفقوا في النهاية على عدم تأثر المجتهد المخطئ، ولم يلازموا بين الخطأ والتأثير.

لكن الخلاف الذي وقع في حكم الاجتهاد في أصول الدين، قد ترتب عليه اختلافات أخرى في مسألة تأثر المجتهد، فإنه لما كان الجمهور قد ذهب إلى أن أصول الدين قطعية وأن العصب فيها واحد، فقد بنى على ذلك تأثر المجتهد المخطئ في أصول الدين، إما تكثيراً وإما تسيقاً وإما بمجرد التأثر.

وعلائق لذلك فإن الذين قالوا بوقوع الاجتهاد في الاعتقاد قد ذهبوا إلى القول بملو المجتهد المخطئ في أصول الدين وعدم تأثره، بل منهم من ذهب إلى القول بأجره لهاذا على المجتهد في الفروع. وتفصيل ذلك فيما يأتي.

البحث الأول:

موقف جمهور المتكلمين من الاجتهاد المخطئ في أصول الدين:

رأينا في الباب الأول أن المعتزلة والاشاعرة قد أوجبوا النظر، لكنهم مع اتفاقهم في هذا الأصل، وقام كل منهم بوجوب النظر، فقد اختلفوا في كثير من المباحث العديدة، التي يعتبرونها من أصول الدين. ثم وجدناهم من بعد- مطلقين على القول بعدم جواز الاجتهاد في أصول الدين، وهو ما يعني أن كل فريق منهم يعتقد أن مذهبه هو الحق والصواب، وأنه هو الذي قامت عليه الأدلة القطعية ومن ثم فإن مخالفته - وإن اجتهد- مخطئة، وما أنهم لازموا بين المخطئ والإثم فيما يتعلق بأصول الدين، لأن كل فريق منهم قد حكم على مخالفه بالتأليم. لكن هذا التأكيد قد تنوع بين التكفير والتضييق ومجرد التأليم، تبعاً لدرجة المسألة المختلف فيها، على تفاوت بينهم في التشديد والتخفيف، كما يقول الشهرستاني: «وللأصوليين خلاف في تكفير أهل الأوامر مع قطعهم بأن المصيب واحد بعينه، لأن التكفير حكم شرعي، والتصويب حكم عقلي»^(١)، ويقول القاضى عياشى: فوعلى اختلافهم [أي اختلاف السلف] انطلق الفقهاء والمتكلمون في ذلك، فمنهم من عيوب التكفير الذي قال به الجمهور من السلف ومنهم من أباه ولم ير إخراجهم من سواد المؤمنين، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين...»^(٢). وتصيل تلك فيما يأتي.

(١) الحسن والحلبي ٢/ ٢١٣

(٢) انشأ، ١/ ١٠٩٦-١٠٩٧

المطلب الأول: موقف المعتزلة من الاجتهاد الشخصي في أصول

الدين:

عقد ماتكلم في تعليقه على شرح الأصول الخمسة فصلاً يتناول هذه المسألة
يبي فيها حكم من يخالف أصول الدين، التي هي في الحقيقة أصول مذهب المعتزلة،
لقال:

«فصل، ثم إنه [= يعني القاضي عبد الجبار] رحمه الله - بين حكم من يخالفه في
هذا الباب.

والأصل فيه أن المخالف في هذه الأصول ربما كفر، وربما فسق، وربما كان مضطراً.
أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه
عنه، فإنه يكون كافراً.

وأما من خالف في العدل، وأضاف إلى الله تعالى القبيح كلها من الظلم والكذب،
وأظهار المعجزات على الكافرين، وتعليل أفعال المشركين بذنوب آبائهم، والإعلال
بالواجب، فإنه كفّر أيضاً.

وأما من خالف في الوعد والوعيد وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا
وعد العاصين بالعقاب البتة، فإنه يكون كافراً لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم. والرد لما حقا حاله يكون كافراً. وكذا لو قال: إنه تعالى
وعد وتوعد، ولكن يجوز أن يخلف في وعيده لأن المخلف في الوعيد كرم، فإنه يكون كافراً
لإضافة الضم إلى الله تعالى. فإن قال: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز أن يخلف في
وعده ووعيده، ولكن يجوز أن يكون في عيودات الوعيد شرط أو استثناء لم يبين الله تعالى
فإنه يكون مضطراً.

وأما من خالف في المرتبة بين المرتبتين، فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حكم صفة
الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافراً لأننا نعلم خلافه من دين النبي محمد^(١) صلى

(١) في المطبع من مسند ابن القيم.

الله عليه وآله والأمة ضرورية. فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التشظيم والموالاة في الله تعالى، فإنه يكون فلسفة الأمة بحرق إجماعاً مصرحاً به، على معنى أنه أنكر ما يعلم ضرورة من دين الأمة. فإن قال: ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر ولكن أسميه مؤمناً، فإنه يكون مخطئاً.

وأما من غالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنه يكون كافراً لأنه رد ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة. فإن قال: إن ذلك مما ورد به التكليف، ولكنه مشروط بوجود الإمام، فإنه يكون مخطئاً.

فهذه جملة ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين...^(١)

إن الممثلة حلتها شأن الفرق الأخرى. نرى أنها هي صاحبة الحق، وإن أصول مذمومها هي أصول الدين المعلوم من الدين بالضرورة، وبه فإن ما يخالفها من المذاهب الأخرى اجتهدات خاطئة، أتم أصحابها بناءً على أنه لا اجتهد في أصول الدين. ومع أن النص الذي بين أيدينا يبين أن درجات تلك الأصول متفاوتة إضافة إلى ما رأيناه - من قبل - من إفراد بعض الممثلة بوجود بعض المسائل التي تدخل في فروع الطائفة مع ذلك كله فإن هذا النص نفسه يظهر أن موقف الممثلة من المجهود المخطئ في أصول الدين - والتي هي في الحقيقة أصول مذمومة الممثلة - موقف يتسم بالشدائد إذ إن أكثره حكم على المخالف بالكفر أو النقص، وقد رأينا من قبل أن الفسق عند الممثلة يتركب من حكم الإسلام في الدنيا وحكم الكفر في الآخرة؛ إذ إن فلفاس يخلط في الشر ويخطئ فيها أبداً^(٢) الأبدية، وهو الممارس...^(٣) هذا حكمه في الآخرة، ولما في الدنيا فإنه تجري عليه أحكام الإسلام ما يثبت من المؤمن ويثبت المؤمن، ويزوج من المسلمة. وإن مات قبل، ويصلى عليه، ويدفن في طاهر المسلمين... ولا تجري عليه أحكام الكافر، ولا تضرب عليه الجزية

(١) شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٥-١٦٦

(٢) في المطبع: أبداً

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٦

كأهل اللغة، ولا يقتل إلخاً لم يثبت كالمرتد ولا تجري عليه أحكام المرتد، ولا يحارب، ولا يسمى ماله وفريته^{١٤٠}، وبذلك يظهر أن القاسق خالد مخلد في التفر، وإن كان عقابه فيها أقل من عقاب الكافر.

ومنه يظهر مدى تشدد المعتزلة في رفض الاجتهاد العقدي، وهو ما يعني رفض الاختلاف في باب العقائد أصولها وفروعها وعدم طر المحجة المنطوق فيها، وهو ما يؤكد القاضي بقوله بعد عرضه لأسباب الاختلاف الواقعة بين النظار في مسائل أصول الدين: «فأما الكلام في أن من ذهب عن الصواب مخرج غير معلوم، وإن نقول لا يغير حاله، فطراه مشروفاً من بعد أن شاء الله^{١٤١}، لكنني بجمع المعنى لم أبعد شرح ذلك، لتكون الجزء الخاص بهذه المسألة معقوفاً. غير أنني وجدت بعد ذلك قطعة معقوفة مفردة من الجزء المفقود المشار إليه في كلام القاضي^{١٤٢}، وقد عقد فيها فصلاً لبيان جملة المذاهب التي تكون كفراً فقال:

وأعلم أن الأصل في هذا الباب اعتبار أحوال المعلوم الواجبة عليه، فما يصير كافراً بالآب عمله، ويذهب عنه بالاعتقاد الفادح فيه على بعض الوجوه، يكون كفراً، وما ليس هذا حاله لا يكون كفراً.

والاعتقاد إما يكون قاصداً في ذلك بوجوده أو بغيره: أحدهما أن يكون متعلقاً للمعرفة التي ذكرناها، والثاني أن يجري مجرى المتغني لها بأن يغني ما يحتاج إليه من المعلوم أو يكون شرطاً فيه، والثالث أن يكون متعلقاً من النظر الواجب على الوجه الذي يولد المعرفة، والرابع أن يكون معسداً لطريقة الاستدلال الذي يتوصل به إلى المعرفة، فكل اعتقاد أثر في وجه مما ذكرناه فلا بد من كونه كفراً، وما خرج عن ذلك فليس بكفر^{١٤٣}.

(١) كتاب القاضي في أصول الفقه، ص ٦١٠.

(٢) المعنى: النظر والمعرفة، ١٢٢/١٢.

(٣) قطعة معقوفة مفردة بصحيفة إبراهيم أركونجي، بالمكتبة الوطنية الروسية مسند بارسرج، يرجع لها لفظة من الجزء الخامس عشر أو التاسع عشر، طبعت بسند واحد والوحيد وقد سبقت الإشارة إليها، بحضرة في الباب الأول من هذا البحث.

(4) On The Provender And Throat, p. 97.

يظهر من هذا النص أن القاضي جيد الجبار يحير أن ما ينبغي المعرفة -وهنا ينبغي أن يستحضر أن المعرفة هنا معلما تشمل معرفة الأصول الكبرى- فإنها تشمل فروغها- يُحدّ كبراً، وهو ما يصح تكفير الظن من المطالب الأخرى في بعض الاتجاهات للمقيدة لكونها جهلاً- في نظر المعتزلة- والجهل بالله تعالى ولو من بعض الوجوه كبراً، لذلك نجده يكفر المشبهة والمجبرة^(١) والمرجئة والصفائية^(٢)، بسائل في اللطف والأصابع، والوعد والوعيد، والصفات، والكلام، معتبراً أن دخولهم تحت الإقرار بالله تعالى «غير مانع من إكفارهم»^(٣). وفي السياق نفسه ينقل ابن العلام عن المعتزلة عن شيوخ المذهب تكفيرهم بعض الفرق الإسلامية كالمشبهة والمجبرة والصفائية^(٤). وتوضح مطلب المعتزلة في تكفير هؤلاء أذكر نصه في تكفير الصفائية، إذ يقول: «فلما الصفائية القائلون بأن صفات الله تعالى قديمة كالقدرة والعلم إلى غير ذلك، فقد كفرهم أصحابنا لذلك. قالوا: لأنهم اتهموا قدام غير الله تعالى. وأجبت الأمة على أن من أثبت قديماً غير الله تعالى فهو كافر. قالوا: ولا ينضمهم قولهم: إنها لا هي الله ولا غيره لأن الاعتبار بالمعنى دون اللفظ. فإذا علمنا أنهم اتهموا قديماً غير الله تعالى في المعنى لم ينضمهم اللفظ»^(٥).

بل لند ذهب بعض المعتزلة إلى أكثر من ذلك فكفر الشاك في كفر هؤلاء وكفر الشاك في الشاك ومن هؤلاء أبو موسى المزكر (ت ٢٢٦هـ) الذي يحكي عنه أبو الحسين الخياط

(١) الجبر عن نبي: القتل حكمة من العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والمجبرة أمثلة: الجبرية الصفائية: هي التي لا تثبت للعبد فضلاً ولا لغيره على القتل أملاً. والمجبرة المفسدة: هي التي تثبت للعبد لغيره عزلاً أملاً. فلما هي أثبت للصفائية المفسدة أكثر ما في الظلم، وسمي ذلك كميّاً، ليس بصوري. والمعتزلة يسمون من لم يثبت للصفوة المفسدة أكثر في الإجماع والإحسان استقلالاً جبراً. ومن ثم احتروا الاتصاف والكلامية من المجبرة. ينظر: قاتل والحل، ١/ ٢٧٦.

(٢) الصفائية: يقصد بهم جنس الصفات وهم يقولون الصفاتية: اعلم أن جملة كثيرة من السبب كانوا يشعرون لك تعالى صفات أولية من السلم والقدرة والحيلا والإرادة. ولما كانت المعتزلة يصرن الصفات، والسبب يشعرون سبي السبب حليلا والمعتزلة مفسدة. الحل والحل، ١/ ٢٩١.

(٣) On The Premise And Threat, p. 305.

(٤) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٥٩٣، وما بعدها.

(٥) كتاب الفائق في أصول الدين، ص ٦٠٦.

(٦) جيس بن صحيح: أبو موسى المزكر، ويرد ذكره في المصادر بالمراد في إنشاء هذه التسمية من الطبقة

أنه وكان يزعم أن من قال: إن الله يُرى بالأبصار -حلى أي وجهه قاله- فمشبه لله بخلقه
والمشبه عنده كفر بالله. فكذلك من وصف الله بأنه يقضي المصاحبي على عباده ويقدرها،
نسبته له في فعله، والمصفى لله كفر به.

والشك في قول المشبه والمسير فلا يدري الحق قوله أم باطل؟ كفر بالله أيضاً، لأنه
شك في الله، لا يدري أنه هو لخالقه أم ليس بعبته لهم؟ أسفه هو في عمله أم ليس
بسنه؟

وكذلك الشك في الشك أيضاً إذا كان شكاً إنما كان في نفس التشبيه والإيجاب الحق
هما أم باطل؟^(١)

وهو ما يظهر لنا مدى تشدد المحترقة في هذا الباب.

ومقابل تكفير هذه الفرق فإن ابن الملاحمي يقر بعدم تكفير فرق أخرى كالمخارج
والمرجئة، وذلك لعدم الموافقة بينهم إلا في أمور يسيرة لم يزل الدليل على أنها
تسوجب تكفيرهم فكون بذلك من الخطأ الذي لا يمتنع فسأولاً ولا كفراً^(٢)، وهو ما يعود
بنا إلى التفرق بين الأصول والفرق في مسائل العقائد، ليتأكد لنا أن الخلاف الحقيقي ليس
درجة واحدة، بل درجات، لكن السؤال الذي ينبغي طرحه هو: لماذا يكثر المحترقة الأثامرة
وغيرهم من فرق الأمة بالاختلاف الحقيقي، كالاختلاف في الصفات وعطف أفعال العباد
مثلاً؟

إن الجواب الأقرب إلينا هو أن المحترقة تعتبر أصول مذهبها هي أصول الدين بمعناه
الخاص، لذلك يتخلون كل ما يعود على أصل من تلك الأصول بالإبطال كفرة، ومن لم فإنه

السبب من طبقات المحترقة، ويكتفي بذهب المحترقة، فقد عين يشوبه المستمرة ذكر له التهام
كتب، منها: كتاب الرد على الأحيار والمجوس في الصفات والتهويل، وكتاب التوحيد، وكتاب
المعرفة على تمامه، وكتاب الرد على المجردة، ينظر: فضل الأضرال وطبقات المحترقة ومبايعهم
مسائل المصنفين، القاسمي حيد المجلد، ضمن فصل الأضرال وطبقات المحترقة، تحقيق فؤاد سيد
العلم الموسىة للنشر، ١٩٧٤ م، ص ٢٧٧ والتهويل - ١٩٧٤-١٩٧٤

(١) كتاب الانصراف، ص ١٢٢

(٢) كتاب الملائق في أصول الدين، ص ٦٠٣-٦٠٤.

لما كان من أصول الممثلة التوحيد والعدل، وكان من لوازم التوحيد عندهم نهي الصمات شيئاً زائداً على الفئات، وكان من لوازم العدل عندهم القول بمقتضى الأبياد أصنافهم، فقد كرموا من خالفهم في ذلك، وخاصة الأشاعرة، وفي ذلك يقول الرزائي:

وأما الممثلة، فالذين كانوا قبل أبي الحسين يتطاولوا ويكبروا أصحابها في إثبات الصمات وعقل الأحمال^(١).

وقد حصر الرزائي المسائل التي كثر بها الممثلة الأشاعرة في أربعة، وهي إنكار كون العبد مرجحاً لأصنافه، وإثبات الصمات، والقول بتقديم القرآن، والقول بأنه تعالى مريد بإرادة نسيمة لكل الكائنات وهو ما يقتضي كونه تعالى مريداً للعباد.

وهو ما يعود بنا إلى طرح سؤال آخر: هل فعلاً هذه المسائل من أصول الدين التي يوجب الخطأ فيها التكفير؟ ولماذا لا تجعل من فروع العقائد التي تستوجب الخطأ - على مذهب من لا يقول بالاجتهاد المقتضي - دون الكفر والفسق؟

إن الموجب لطرح هذا السؤال هو أن الممثلة أنفسهم قد اعطفوا في كثير من مسائل العقائد التي يحدون الخلاف فيها خلافاً في أصول الدين، وهو ما يجعلهم عرضة لتكفير بعضهم بغيرها، والواقع أنه قد نُسب إليهم تكفير بعضهم بغيرها، وقد أجاب عن ذلك أبو الحسن الخياط المصنوعي بقوله:

أومن بعد فإن كان الذي يجب للممثلة وسط من كثرتها هو أن بعضها قد أُكْفِرَ بغيرها، فما علمنا فرقة من فرق أهل الملة سلطت من ذلك. ^(٢) ثم شرع في ذكر تكفير أصناف كل فرقة بعضهم لبعض.

وهو ما يبين خطورة التشديد في جعل كثير من المسائل الخلافية من أصول الدين بمعناه الخاص، إذ إن نتيجة المباشرة هي التكفير والتصديق، حتى يبين أفراد الفرقة الواحدة. لكن المتأمل في تلك المسائل الخلافية التي وقع بها تكفير الفرق بعضهم بعضاً

(١) بداية المقول، ٤٤ / ٢٨٠.

(٢) كتاب الاختصار، ص ١٣٤.

يجمعا - في حقيقة الأمر - من فروق العقائد لا من أصولها؛ إذ إن الأصول الكبرى التي يوجب الخطأ فيها التكفير هي التوحيد، والتبوء، والمعاد كما مر سابقاً، وهذه من المسائل المجمع عليها بين كل الفرق الإسلامية. ولما ما دون ذلك من المسائل فهي مروع عنها، لا يجوز التكفير بوقوع الخلاف فيها، ويبقى القول بالتهذيب محل نقاش آخر، سيأتي لاحقاً.

ولترسيخ ذلك أنسب مثلاً لمسألة تعتبر من أصول الدين عند المعتزلة، وقد كفروا بها مخالفيهم، وهي مسألة الصفات، نقول:

إن أصل التوحيد أصل مجمع عليه بين فرق الأمة؛ إذ إن الأمة قد أجمعت على أن الله تعالى واحد لا شريك له. ومسألة الصفات فرع عن أصل التوحيد، وقد وقع فيها خلاف بين فرق الأمة؛ نشأ عنه تكفير بعضهم بعضاً، ومن ذلك تكفير المعتزلة الأشاعرة والكلابية؛ ولد رأينا ذلك في نص ابن الملاحمي الذي يقول فيه: «فلما الصفاتية القائلون بأن صفات الله تعالى قديمة كالقدرة والعلم إلى غير ذلك، فقد كفرهم أصحابنا لذلك»^(١).

إن المعتزلة في الحقيقة حين كفروا الأشاعرة بالثبات الصفات اعتبروا أن في هذا الإثبات ربطاً لأصل التوحيد المجمع عليه بين فرق الأمة، وقاسوا في ذلك مذهب الصفاتية على مذهب النصوى والمجوس، وتوضيح ذلك نقول:

يقول أبو القاسم البستي:

«اعلم أن الخروج من التوحيد إلى الشية أو التثليث كفر لا خلاف فيه، والعلم بذلك من دين الرسول ضروري، فكل من أثبت مع الله إلهاً آخر فهو كافر لا محالة»^(٢).

وهذا الكلام قد وقع عليه إجماع الأمة؛ إذ إن هذا من أصول الدين المعلوم من الدين بالضرورة، لكن مسألة الصفات مسألة خلافية بين الأمة، فما حكم المخالف فيها؟

يقول أبو القاسم البستي موضحاً النص السابق:

«لأنما من أثبت لله تعالى ثانياً لا في الإلهية، لكن في القدم والأزلية، أو أثبت قادراً

(١) كتاب الحاشي في أصول الدين، ص ٦٠٦.

(٢) كتاب البعث عن أئمة التكفير والضيق، ص ٦٤.

لذاته، أو عالمًا لذاته، أو حيًّا لذاته، فهل يجب أن يكثر لم لا؟ هو موضع نظر. فعند شيخنا أن من أثبت مع الله قديمًا آخر فقد كفر. هذا هو الظاهر من قولهم^(١).

يظهر من خلال هذه النقطة أن الظاهر من قول شيخ المعتزلة أنهم يكتفون من أثبت «قديمًا مع الله تعالى» وإن لم يكن هذا القديم «إلهًا». وهذا الكلام وإن بدا لي إطلاقة مقبولة لأنه يطوي على إلزام عظيم جدًا، وهو في حقيقته ليس إلا كلاً في الصفات، و«القديم» المقصود في هذا السياق، إنما هو الصفة. وشرح ذلك أن يقال:

إن المعتزلة يقولون كون الصفة شيئًا أكثر غير الذات، ومن ثم قال المعتزلة إن الصفة عين الذات، وهو ما عبر عنه بعضهم -وهو أبو الهذيل العلاف- بقوله: إنه تعالى عالم بعلم هو هو أي عالم بعلم وعلمه ذلك، وعلى ذلك نقاس سائر الصفات، ومن ثم ألزم المعتزلة بنفي الصفات لأنهم لا يقولون بالصفات شيئًا واقفًا على الذات، فسموا بالثبات.

وعلاوة لذلك فإن الأشاعرة يقولون الصفة شيئًا واقفًا على الذات، ويقولون: لا نقول هي هو، ولا نقول هي غيره، ولي الوقت نفسه قالوا يقدم الصفات، ومن ثم سمو بالصفائية. والمعتزلة قد ألزموا الأشاعرة بإثبات القديم، مولد له تعالى في القدم والأزلية، كأنهم تصوروا أن في إثبات الصفات بطريقة التي شرحها الأشاعرة -إثبات إظهار أخرى لائحة بذاتها، وبذلك لإبهم سيفسون إثبات الصفات على إثبات لجهة أخرى مُطابقةٌ لـه في القدم والأزلية، ومن ثم سيكتفون الأشاعرة بحجة القول بتعدد القدماء والمخروج من «الوحيد» الذي هو أصل أصول الدين! بل قد تطدى الأمر إلى قياس مطلب الكلائية^(٢) والأشاعرة على إثبات الصفات والقول بجمعها. على كثر التصاري بالتنظيit ومن حذا حذوهم، ولي ذلك

(١) كتاب الجيب في أدلة التكفير والخصيصة، ص ٦٤

(٢) نسبة إلى ابن كلاب، وهو عبد الله بن سعيد القطان البصري (ت ٢٤٥هـ)، راس المتكلمين بالجمرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة وروما والقيوم. وقيل: إن عبارات المحاسبي أحد علم فطر وأجدل حبه أبداً. وكانت بالقب: كُلائية لأنه كان يصر الخصم إلى نفسه بيانه وبلاغته. جعل المشهور مثالي من متكلمة السلف والأشعري تكرر أصحابه بعد أصحاب المعتزلة، ولأن: «إنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه من أصل السنة. كتاب مقالات الإسلاميين، ص ٢٩٨. سير أسلاف النبلاء، ١٢٧/١١ المجلد والتسلسل ١٢٧/١١

يقول أبو القاسم البستي:

«ومما يستدل به على أن هذا المذهب كفر: هو أنه لا خلاف في كفر التصاري لتثليث، وليس فيهم من أثبت ثلاث آلهة، بل أثبتوا ثلاثة «أصنام» جوهرًا واحدًا. والثبوت^(١) قد كبرت بإثبات «الاثني» وإن وعيت أن أسعما نورًا والأثر ظلمة، ولم تشرك بينهما إلا في القدم وكذلك من أثبت من الدهرية «الزمان» و«المهول» قد بين مع الباري بكفر عند الأمة وإن لم يكن في ذلك إلا المشاركة في القدم؛ فعلما أن الذي جمعهم على الكفر القول بإثبات القديم الثاني، وهذه الطلة قائمة في مذهب الكلاية والأشعرية، فيجب أن يكون كفرًا^(٢)».

إلى أن يقول: فومما ذكر في هذا الباب: أن من اعتقد ذاتًا لا تعلم إلا بعلم لولاه لما علم، ولا يتلو بشرة لولاه لما قدر، ويحيى بحياة لولاه لما كان حيًّا، إلى سائر الصفات، فقد هب غير الله، ومبادة غير الله كفرًا^(٣).

إن ما نلاحظه في التعليل السابق هو أن التكفير الذي وقع بسبب الخلاف في مسألة الصفات لم يكن بسبب ذات الخلاف حقيقة، وإنما بسبب لازمه إذ إن المعتزلة قد رأوا أن مذهب الأئمة يعود بالإبطال على الأصل المجمع عليه الذي هو «أصل التوحيد»، وقاسوا في ذلك مذهب الصفاتية على مبادئ أخرى مجمع على كفرها.

تكن -مع ذلك- تجلو الإشارة إلى أنه حين الناحية النظرية - قد ذهب بعض المعتزلة إلى عدم التكفير بالإلزام؛ فالفارسي عبد الجبار يقول: «وإنما يوجب الإكفار الاعتقاد الحاصل دون الاعتقاد الذي يلزم على الحاصل إذا لم يلزمه المعتقد؛ لأننا لو كفرناه بهذه الطريقة لوجب تكفير كل مسلمين^(٤)». ويقول أبو القاسم البستي: «فلما تكفروهم [المعجزة] من حيث يلزمهم الكفر على وجه لا يميل لهم إلى التقضي منه ففته لا يكاد يتم؛ لأن ما لا

(١) عرق مجوسية، غير أنها عطلت المجوسية فالت بقدم النور وظلمة كليهما. ينظر الملل والنحل،

(٢) كتاب البحث في لغة التكفير والتضييق، ص ٦٥.

(٣) نفسه، ص ٧١.

(4) on the previous and third, p. 303.

يُلتزم وإن كان لازماً ليس بكفر^(١).

وكما قلت هنا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية، كما رأينا في المثال السابق، وفي أمثلة أخرى كثيرة يفكرها أبو القاسم البستي^(٢)، فإن التكفير واقع عندهم بالإلزام. ومن ذلك المثال السابق أيضاً؛ إذ إن التكفير بالخلاف في مسألة الصفات لم يقع لكونها هي بنفسها أصلاً من أصول الدين الكبرى، وإنما لكون الخلاف فيها يلزم منه - في نظرهم - إبطال أصل آخر، وهو ما يفهم منه أن مسألة الصفات - في ذاتها - من الفروع لا من الأصول.

والدليل على ذلك أن شيوخ المعتزلة أنفسهم قد انحطوا في الصفات، ومن ذلك علائقهم في مسألة الأحوال، وجعلوا علائقهم هنا في الفروع التي لا يقع بها التكفير. يقول أبو القاسم البستي:

«ومما وقع بين شيوخنا وحميم الله المتأخرين من الخلاف هو في: هل لله تعالى حالان^(٣)؟ بها من سائر القنوت، ولكونه عليها واجب أن يكون حالاً قادراً حياً قديماً؟ وهل له بكونه حياً أسئلة بين بها من سائر من ليس كذلك؟ إلى أن قال: «فلا تُفكر عند شيوخنا في شيء من ذلك، ولا فسق، وجعلوا ذلك من باب الفروع، وليس ذلك من التكليف الذي يلزم كل مكلف، واحترروا العلم به في الجملة دون التفصيل الذي ربما حق أو غلط»^(٤).

نلاحظ منذ البداية أن شيوخ المعتزلة يصرفون الخلاف الواقع بينهم في الصفات إلى فروع الفرعية، بناءً على الضيق السابق الذي تم تأصيله في التمييز بين درجات أصول الدين.

والسؤال الذي ينبغي هنا طرحه: لماذا لم يُجعل الخلاف الواقع في الصفات بين

(١) البحث في أدلة التكفير والفسيق، ص ٢٦.

(٢) من أمثلة ذلك ما جاء في البحث عن أدلة التكفير والفسيق، ص ١٧٣-١٧٤-١٧٥-١٧٦-١٧٧. وبها

يفكر تكفير شيوخ الاحتراق القيرهم، وخاصة الأشاعرة من طوائف الإلزام.

(٣) من البداية، وهي المخطوطة.

(٤) كتاب البحث عن أدلة التكفير والفسيق، ص ١١٥-١١٦.

المعتزلة والأشاعرة أيضاً من الخلاف في فروع التوحيد؟ وإن جعل من الفروع فلماذا ألزم المعتزلة الأشاعرة بأنه يؤدي إلى إبطال الأصول الكبرى السجمع عليها؟ ثم لماذا لم يلزم شيخ المعتزلة هؤلاء -أعني أصحابهم المختلفين بينهم- بأنه خلاف يؤدي إلى الخلاف في أصول الدين، ومن ثم إلى الخروج عن التوحيد؟

إنه نص غير المنهجي البتة أن يزن المرء مسائل الخلاف بميزانين؟ فيجعل ما كان من فلك بين أصحابه من باب الفروع التي لا تكثير ولا تنسيق فيها، ويميز بين الأصول والفروع، ثم إذا وقع الخلاف من خصمه، لم يفرق بين أصل وفرع، ويجعل الكل رتبة واحدة، فإن دعي إلى التنسيق، لجأ إلى الإلزام.

إن هذا الخلط المنهجي الذي لاحظه البُني سيجعله يرفض هذا التنسيق بين الموالف والمخالف، فيذكر أولاً بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض شيوخ المعتزلة قاطباً:

«والأ ترى أن النظام اعتقد أن الله تعالى لا يقدر على ما لو فعله لكان قبيحاً... والشيخ أبو علي وأصحابه أنكروا ما عليه التقييم، وقالوا: بخلاف بأحكام صفاته، ولا يخالف بصفة زائدة، واستعملوا هذا القول. وقد قال الشيخ أبو عبد الله: إن لله تعالى «أشياء» بعد المعلومات إن كانت الأحوال مما بعده. وفكر عدة أنظمة للأخطاء التي وقع فيها شيخ المعتزلة ثم قال:

«وإنما لم نستوف مسائلهم لأن ذلك يجري مجرى التنسيق، فاكفينا بذلك المطال، وإلا فلا شيء يذكر إلا وفي ملحه اعتقاد مغلقة التقييم تعالى، وهو معتد جهل، فلزمنا تكفيرهم»^(١).

يظهر من هذا النص أن المعتزلة أنفسهم مختلفون في كثير من الأمور المفيدة، وأن جعل تلك المسائل من أصول الدين يمتنع الخاص يلزم من أن بعضهم مبيح، وأن الآخرين مخطئون؛ إذ إن الحق في العقديات واحد، وهو ما يفتح الباب لتكثير بعضهم بعضاً -وقد وقع ذلك^(٢)-، والذي ينتج من هذا التكثير المتبادل هو جعلها من الفروع المفيدة التي

(١) كتاب البحث عن أدلة التكفير والتنسيق، ص ٣٠.

(٢) ومن أنظمة ذلك ما يذكروه ليس المرتضى في ترجمة أبي حاتم الجبالي، فقد كفره بعض أصحاب

سواء لم يجر فيها الاجتهاد على ملههم - لم يوجب الخلاف فيها تكثيراً ولا تحسيفاً
 إذ دعاب أبي القاسم البستي إلى التميز بين الأصول الحقيقية وفروعها فواراً من
 تكثير مشايخه، سيكون له أثر مهم يتجلى في تعميم هذه القاعدة على الفرق الأخرى، ليكون
 بذلك من المعتزلة الواسطين في هذا الباب؛ وهو ما يظهر بوضوح في قوله:
 «ومنى أولئك ملههم» [يقتضى المعتزلة] وقلاً: قد عرفوا الله في الجملة، وغلطهم
 في غير القلبي، أو صرفنا غلظهم إلى جهلهم لمكن ذكر مثل ما يحتل به عنهم في كثير من
 المخالفين^(١).

وبه فإذا كان الإيمان المجمع بالأصول الكبرى لا يضر منه الخلاف في الفروع
 الضرورية التي يبلغ حد التكفير، فإن هذا ينطبق على جميع المذاهب، ولا موجب لتخصيص
 مذهب به دون غيره. وإلى أنكر الخلاف الفار بين أصحاب مذهب واحد على أنه خلاف
 لفظي «خلاف في عبارة» فلا بأس أن يطرد ذلك أيضاً على الخلاف الواقع بين المذاهب
 الأخرى.

لكن هذا المطلب الذي ذهب إليه أبو القاسم البستي في تدبير الخلاف الناتج من
 الاجتهاد العلني، يخالفه أكثر المعتزلة الذين اتسم موقفهم في هذا الباب - بالشبهة
 والتخليط، ولتوضيح ذلك ألحق هذا المطلب بسائلين تكملان ما سبق:

في مسألة الأصول. ينظر باب فكر المعتزلة وطبقاتهم من ٩٠. وينظر أيضاً: عبارات نظر في علم
 الجند ق ٩٢/ب.

(١) كتاب البعث من أمة التكفير والفسق من ٣٠-٣١

• المسألة الأولى: التكفير بالاعتصاف في أصول الدين عند المعتزلة:

من التكفير النظري إلى التكفير العملي:

إذا كان أبو القاسم البستي يعد نموذجاً اعتزالياً متوسطاً -مقارنة بحالة المعتزلة- في باب تدبير الخلاف العقدي، فإن أكثر المعتزلة على التشديد المؤدي إلى التكفير، وهنا لا بد من إضافة نيتين مدى ذلك التشديد؛ وذلك أنه كما ترتب التكفير عن المنع من الاجتهاد في أصول الدين، فقد ترتب أيضاً على الحكم بكفر الفرق الأخرى شيء أكثر خطورة، يُخرج التكفير من كونه مسألة إحصائية نظرية إلى تنزله واقعاً عملياً، وأضحى بذلك الدعوة إلى تنزيل الآثار الفقهية المستربة عنه «وهي الأحكام المخصوصة التي يميز بها الكافر من المؤمن والناسي، كالقتل والقتال على بعض الوجوه، والتمييز بالدين والصلاة، وكانوارث والتفاح على بعض الوجوه...»^(٢١).

فإذا كان المعتزلة يذهبون إلى تكفير من يخالفهم في بعض مسائل الاعتقاد، فهل معنى ذلك أنهم يميزون معاملة الكفار؟ أم إن لهم ثأراً في ذلك؟

يجيبنا ابن المرتضى في نص يصرح فيه خلاف المعتزلة في هذه المسألة، فيقول:

«مسألة- أبلخي^(٢٢) من المعتزلة جميعاً: إن المجبر والمشبوه كلار يجب استأبنتهم ولا يصلى عليهم ونحوه.

أبو علي، وقاضي القضاة، وابن مبشر: لهم حكم المرتد.

أحمد ثركي^(٢٣) لمي هاشم وشلمة: بل حكم المشرك.

أبلخي: بل حكم المسلمين في المعاملة، وإلما الكلام في العقاب...»

لنا: إذا ثبت لهم الكفر لزمت أحكامه، فإن تشهدوا ثم أظهروا الجبر فمُرتدون^(٢٤).

(1) On The Promise And Threat, p. 86.

(٢١) هو أبو القاسم الكوفي، وقد سجلت ترجمته.

(٢٢) كتاب الخلاف في تصحيح طهلافة أحمد بن يحيى المرتضى، حقه وقدم له وأمله: البر صري سامر، دار المشرق، ط ١٩٧٠، بيروت- لبنان، ١٩٨٥ م، ص ١٦٦.

يظهر بذلك أن عامة المعتزلة على القول بترتيب أحكام الكفر أو الذمة أو الردة على أهل تلك الفرق، ولم يتصل في ذلك إلا البسيف الذي اعتبر أن التكفير هنا حكم متعلق بالحرية لا بالدين، صادر التكفير عنه بمعتزلة النفسانية إذ إنه لا يمنع معاملة المخالف بمعاملة أهل الإسلام، كما لا يقول بتجاته في الآخرة وهو ما قد صار إليه بعض الفقهاء أيضاً كإبي الحسن الكرخي الذي نقل عنه في هذا السياق أن كل مذهب يوجب إكفار معتزله لا يصح من أكل ذبائحهم، وساكعة نسائهم؛ لأنهم منسوبون إلى طعة الإسلام، وعقولون لها، أو هو ما يلتزم أنه يوجب تكفير بعض المعتزليين من أهل طاعة القبلة في باب العقاب عند إبراء أحكام الكفر عليهم^(١).

وبذلك يكون بعض المعتزلة قد قصر مفهوم تكفير المعتزليين من أهل القبلة على التكفير الأخروي، وعلاوة لذلك فأكثر المعتزلة مذهبهم معاملة المخالف المكفر بمعاملة الكفار في الدنيا، ويرون ترتيب أحكام الإكفار عليهم، معتبرين أن ترك ذلك من قبل الإمام معصية، ولي ذلك يقول القاضي:

«وأعلم أن المعتبر في هذا الباب باستحقاق الأحكام التي ذكرناها لا بوقوعها ووجودها، لأنه قد يجوز أن يستحق الكفر هذه الأحكام ولا يظهر بالفعل ممن يلزمه من إمام وظهر ومعييتهم في الإحلال بذلك لا تؤثر في كون الأحكام مستحقة، كما أن معصية الإمام أو الساكن في ترك قطع السابق المستحق لا يخرج من كونه مستحقاً^(٢)».

(١) كتاب المناقب في أصول الدين، ابن السكيت، ص ٨٨٩.

(2) On The Paradise And Threat, p. 85.

١. المسألة الثالثة: تكفير المتكلم ولو مع التأويل والاجتهاد:

مما يورث على الممثلة في هذا الباب أن المخالف متأول والمقصود بالتأويل في هذا السياق، هم كل من اعتل في مسائل حديدية يلزم أن تؤدي إلى كفر، لكن المتأول يتمسك برأيه، ويستدل له بقواهر النصوص، ويحاج عنه بأدلة القول، ولا يلتزم الكفر البتة. بذلك يكون المتأول مجتهداً. وهنا ينبغي التمييز بين نوعين من المتأولين: الأول: المتأول في أصول أصول الدين كمن اجتهد فاعتل في التوحيد والنبوة والمعاد، فهذا لا يهل تأويله واجتهاده. والثاني: المتأول في فروع أصول الدين، وهذا هو محل الخلاف، ومقصود هذه النقطة من البحث. وهو ما نضله فيما يأتي:

يلعب الممثلة إلى تكفير المتأولين، وخاصة معتزلة البصرة الذين يقولون إن أكثر الكفار متأول^(١)، انطلاقاً من تأسيساتهم السابقة في مسائل النظر والفكر التي رأيناها إذ معرفة الحق -الذي يراه الممثلة- ممكنة بطريق النظر المستبح للمسلم بالتأويل الذي لا ينبغي أن تختلف نتائجها، فمن أجله نظره إلى خلاف ما عليه الممثلة، فهو مقصور في نظره أو منهم في أصله، وذلك لا يمنع من تكفيره، بل قد يزيد في قبحه. ولتوضيح ذلك أقول:

سبق أن رأينا أن القاضي عبد الجبار يقول في المصنف: «فلما الكلام في أن من ذهب من الصواب محجوج غير معلوم، وأن تأويله لا يغير حاله، فستره مشروطاً من بعد إن شاء الله^(٢)»، وهو ما نجدد واستحسنا في النقطة المستفزة في الردود والروعيد من الجزء المشار إليه سابقاً، إذ عند فيها غصلاً حوته بقوله: «فصل في أن أحوال التأويل في المذاهب لا تؤثر في كون الكفر منها كفرًا»، وقد ذهب فيه إلى إكفار المتأولين معبراً أن الصنعة من المعرفة كوجود نفس المعرفة في زوال الحالة وقها المسببة^(٣).

ولم السياق نفسه عقد بين الملاحم يلباً يصرح بطلان من خلال حوته بأن التأويل لا يمنع من التكفير، فيقول: «باب في أن التأويل لا يمنع من الإكفار».

(١) كتاب الخلاص في تصحيح الخلاف ص ١٧٦.

(٢) المصنف، النظر والمفرد، ١٧٢/١٧٣.

(٣) On The Promise And Threat, p. 205.

ثم يشرح معنى التأويل، فيبين أنه الخطأ المستند إلى ظن العصور، فيقول
«أعلم أن التأويل هو أن يدعب إليه مفتاحاً خطأ^(١)، ويحتج له بظن الكتب والسنة^(٢).
ثم يذكر أن المذهب انحطقت في حكم التأويل:

«فمنهم من يعتبر أن التأويل لا يمنع من كون صاحبه مخطئاً وإن استند إلى
دليل، غير أن تأويله هذه يمنع من وقوعه في التكفير،

ومنهم من يرى أن التأويل يمنع صاحبه من التكفير، بل والنعطة أيضاً.

وقد اختار ابن الملاحمي أن التأويل لا يمنع من النعطة كما لا يمنع من التكفير
ووالذي يدل على أنه لا يمنع منهما أنه لا يخرج المذهب من كونه خطأ وذنباً، لأن الجهل
لا يتغير بذلك، ولا يخرج من كونه جهلاً، ولا الخير من كونه كذباً. والضمائم للتأويل الفاسد
إلى المذهب الفاسد يزيد في المصيبة، ولا يصير للمكلف طر في ترك النظر الصحيح؛ لأنه
مكلف بالبحث في الأدلة والتأويل الصحيح، فلا يجوز أن يقتص عقابه بذلك^(٣).

وبذلك يرى ابن الملاحمي - تبعاً للملازمي عبد الجبار - أن التأويل الفاسد، ويصير أكثر
الاجتهاد الخطأ، ليس علوك بل إنه يزيد في المصيبة، ولا يمنع من التكفير!

ومع ذلك فإن علماء المذهب لم يعدم مخالفاً من داخل الممترقة أئمة، وهو ما يظهر
جلياً في موقف أبي الصابي الثائري الذي يقول: «أما من لم يعرف الله وعلم^(٤) به فهو كافر،
وأما من تأول بعد معرفة الله، وكان قصده التقرب إلى الله فهو طيع». وإن أخطأ فلم يصب
قصده؛ لأنه لا حجة عليه إذ لم يصب الحق وهو طالب بجهت قهره^(٥).

وهو ما يعني عند المجتهد المخطئ في المسائل العقيدية الفرعية، بعد تحقيق
المعرفة بالأسول الكبرى، وهو ما يذكرنا بسوقنا للقائلين بالاجتهاد العقيدية.

(١) كذا، ولا تحلو العبارة من ركعة.

(٢) كتب الفائق في أصول الدين، ص ٦٠٥.

(٣) نفسه، ص ٦٠٥.

(٤) في المطبوع: بآس.

(٥) منتقاة من الكتاب الأوسط في المطالعة، ص ٦٠٧.

من خلال ما سبق يظهر أن المنع من الاجتهاد في أصول الدين كان من أكثره الواضحة عند المعتزلة: تكفير المخطفين من أجل الغلبة أو تضييقهم وهو ما تبني عليه خلاف آخر في مفهوم هذا الكفر. حل يعني استحقاق عقاب الكفار في الآخرة أم يعني الكفر المشهور الذي تترتب عليه الآثار التقبية المعطومة؟ وقد رأينا أن أكثر المعتزلة اختاروا المذهب الثاني، ولم يمتنعهم تأويل المخالفين من تكفيرهم، بإمكانه ما جاء عند أبي العباس المناشي، وهو ما كانت له آثار ونعمة في المجتمع الإسلامي.

المطلب الثاني: مواقف الأشعرية من المذهب المخطئ في أصول

الدين:

لرر الأشعرية - كما رأينا - أنه لا اجتهاد في أصول الدين، ومن ثم اعتبروا أن المصيب في العقائد واحد، ومن سواه مخطئ، وينتج على ملازماتهم بين الخطأ والإثم في باب أصول الدين، فقد قالوا بتكفير المخطئ، ثم اختلفوا في تكفيره، وهو ما يتم بيانه فيما يأتي:

• أولاً: مواقف أبي الحسن الأشعري:

سبق أن رأينا أن أبا الحسن الأشعري كان يفرق بين الاجتهاد في الفروع والأصول، ويقول إن الأصول الحق فيها واحد من مذهب المخطئين فيها^(١)، ومن ثم فإن كل من عدا المصيب مخطئ، وهو ما ينبغي البحث عن حكمه عند الأشعري، فنقول:

قد نُقل عن أبي الحسن الأشعري قولان في تكفير المخطئ في أصول الدين^(٢)، وذكر القاضي عياض أن قوله قد اضطرب في هذه المسألة، وفي أكثر قوله ترك التكفير^(٣)، وهذا هو الأظهر، وهو الذي استقر عليه أئمةنا، ومما يزيح ذلك ما يذكره ابن عساكر بسنده عن أبي علي راجع من أحمد السرخسي الذي قال: فلما عرّب حضور أجل أبي الحسن الأشعري - رحمه الله - في دنوي ببغداد دعاني فأتيته، فقال:

(١) مجرّد مقالات أبي الحسن الأشعري، ص ٦-٧

(٢) البحر المحيط، ٢٨/ ٢٨٠

(٣) الشفاء، ٢/ ١٠٥٨

«شهد عليّ أني لا أكثر أحداً من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد وإنما حل كل اختلاف القبلات»^(١).

قال ابن عساکر: وهي الحكيمة التي ينبغي أن يصلوا إليها في التكفير وتُعمد، لأنه القول الأخير الذي مات عليه، وأكثر المحققين من أصحابه ذهب إليه^(٢).

إن الأشعري إنَّه لا يرى تكفير الفرق الإسلامية بمجرد الخطأ في أصول الدين، وهو ما يفسر لنا تسمية كتابه الذي ذكر فيه الفرق الإسلامية: مقالات الإسلاميين؛ كما يركب تقديمه لهذا الكتاب بقوله: «اختلف الناس بعد سيدهم ﷺ في أشياء كثيرة خال فيها بعضهم بعضاً ويرى بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشمل عليهم»^(٣).

وقد خلق الرازي على هذا النص فقال: تفهنا مذهبه وعليه أكثر الأصحاب^(٤).
ومن ثم نرى أنها الحسنة الأشعرية، بل وكثير من أصحابه، يرون الخطأ في أصول الدين -بعبارة أدق فروع أصول الدين- غير موجب للتكفير؛ إذ إن أصول الدين الكبرى التي بها يحصل الإيمان قد أصبحت عليها كل تلك الفرق، وإنما عداوتهم فيما دون ذلك.

• ثانياً: موقف الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري

يذهب أكثر الأشاعرة إلى عدم تكفير المخطئ في أصول الدين من أهل القبلة.. وذلك لا يعني عدم تأجيله؛ إذ إن القول بعدم الاجتهاد في أصول الدين يلزم منه الحكم بالتمسك بالمخطئ، بل إن الفرد كنفي يذكر أنه فلك مما لا شك فيه فيقول:
دواماً المخطئ في الأصول والمجسمة؛ فلا شك في تأييده وتخصيصه وتخليه.
واختلف في تكفيره^(٥).

(١) نيس كذب المحرقي، ص ١٢٩

(٢) هـ، ص ٣٧٧

(٣) كتاب مقالات الإسلاميين، ص ٦-٧

(٤) نهاية المطور، ٢٧٩/٤.

(٥) البحر المحيط ٢٨/ ٢٨٠.

ويقول النزالى:

فوجدت الكلاميات المحضدة: ما يصح للتأخر ذلك حقيقة ينظر العقل قبل ورود الشرع
فهذه المسائل، الحق فيها واحد ومن أعطاه فهو كاتم:

فإن أعطاه فما يرجع إلى الإيمان بالله تعالى - ورسوله ﷺ فهو كافر

وإن أعطاه فما لا يستلزم من معرفة الله - عز وجل - ومعرفة رسوله كما في مسألة
الرقبة، وخلق الأسماء، وإزاحة الكائنات، وأمثالها، فهو كاتم من حيث عدل عن الحق، وضال
مخطئ من حيث أعطاه الحق للتميز، ومبتغ من حيث قال قولاً مخالفاً للمشهور بين
المسلمة، ولا يلزم الكفر^(١).

إن النزالى في هذا النص يضع معياراً ليان ما يقع به التكفير مما لا يقع، فبين أن
الخطأ الذي يقع من معرفة الله تعالى، أو من معرفة الرسالة كفر، وهو ما يحصر التكفير في
المسائل الخلافية الكبرى التي وقعت بين الملل والأديان.

وعلافاً لذلك فإن المسائل الخلافية بين أهل القبلة، وإن كان الحق فيها - عليه
واحد، فإنه لا يلزم من الخلاف فيها تكفير المخطئ، وإنما تأنيدهم وتبذله.

وهو ما يركبه الرازي فيقول: «والذي نتنازه: ألا تكفر أحداً من أهل القبلة، والنسب
عليه أن نقول: المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها، مثل أن الله تعالى عالم بالباطن أو لا، وأنه
وآله تعالى من هو موجود لأعمال المباد أم لا؟ وأنه هل هو متعز أم لا؟، وهل هو في مكان
وجهة، وهل هو مربي أم لا؟»

لا يخلو: إما أن نتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها، أو لا نتوقف.

والأول باطل، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين تكافئ من الواجب على النبي
عليه السلام أن يطلبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، فلما لم يطلبهم
بهذه الأشياء، بل ما جرى حديث شيء من هذه المسائل في زمانه عليه السلام ولا في زمان
الصحابة والتابعين، علمنا أنه لا نتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان

(١) المستعمر، ٢٢: ٣٦

كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة^(١).

وبه يظهر أن هذه المسائل وإن دخلت تحت معنى أصول الدين، فإنها في الحقيقة مروج لأصول الفقه الكبرى، وتسميتها بأصول الدين من باب تسمية الشيء بأشرف أجزائه، وهذا التعريف يطلّ التكفير بالخطأ فيها، لكن لا يمتنع الدم والعقاب، كما يقول الأندلسي في معرض رده على رأي المصري: «ولما قول المنبري بأن كل مجتهد في العقليات مصيب؛ إما أن يريد به الإصالة في الاجتهاد؛ أي أنه أتى بما أمر به من الاجتهاد، والذي هو متيسر مقدور، وإما أن يريد به الإصالة في نفس المجتهد فيه، وأن ما اعتقده على وفق اعتقاده، وإما أن يريد به أنه معذور غير كرم كما هو ملحق بالمحافظ، أو معنى آخر. فإن كان الأول: فهو حق، غير أنه لا يمتنع مع ذلك الدم والعقاب لعدم إصابة الحق في المجتهد...»^(٢).

ويقول أيضاً: «لأن قيل: المراد من قوله كل مجتهد في العقليات مصيب؛ أي في المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها: كالرواية وخلق الأعمال، وخلق القرآن، وغير ذلك؛ لأن الأدلة فيها متعارضة، والآيات والأخبار منها متشابهة، وكل ذهب إلى ما وافق نظره، وذاك أئبق بمظنة الله وجلاله. فلتدبر وإن أردت به المسائل الكلامية التي لا تكفير فيها، فالتقسيم في قوله كل مجتهد مصيب كما تقدم. فإن أردت به أنه أتى بما في وسعه، وما أمر به فهو صحيح؛ غير أن ذلك أيضاً غير مطلق من الدم، والرعي والعقاب...»^(٣).

هنا بالنسبة للمسائل التي يدخلها التشليل، وهناك صف آخر من المسائل الكلامية لا تشليل فيها أيضاً. وقد ذكر عبد القاهر البغدادي من ذلك المسائل الخلافية بين بعض أئمة الصعائبة معتبراً أنها من فروع الكلام، ونصّه: «فأما السفائية من أهل السنة والجماعة فإن المتكلمين منهم كالمازني المحاسبي وعبد الله بن سعيد وعبد العزيز المكي، والحنس بن الفضل البجلي، وأبي الهيثم القلاسي وأبي العلاء مطرب وأبي الحسن الأشعري

(١) جبه الطول ٢٨٠/٢٨١.

(٢) إنبك الأكراد ١٠٨٥٠.

(٣) صف ١٠٩/١٠.

وأبناءهم، قد مرهم الله تعالى عن تكفير بعضهم بعضاً في أصول الدين، وإنما وقع الخلاف بينهم في فروع من مسائل الكلام، على وجوده ليس فيها تكفير ولا تضليل^(١).

وهي السياق نفسه بعدم التزكّي في عدم التأنيب في الدقيق من علم الكلام فيقول: «هذا كله إذا كانت المسألة حرة، أما ما ليس كذلك، كما في وجوب تركيب الأجسام من ثمانية أجزاء، وانحصار اللفظ في المفرد المؤلف، فلا المخطئ فيه أئمة، ولا المصيب عاجز، إذ يجري مثل هذا مجرى الخطأ في أن مكة شرقها الله أكبر من المدينة أو أصغر^(٢)».

وبذلك يظهر أن أكثر الأئمة كما لم يقولوا بأجر المجتهد المخطئ في أصول الدين، فإنهم لم يقولوا بتكفيره، بل فرقوا بين:

✓ ما يوجب الكفر، وهو الخطأ المتعلق بأصول الدين الكبرى المجمع عليها بين فرق الأمة، وهي التوحيد، والنبوة، والمعاد.

✓ ما يوجب التضليل والتضيق والتبديع، وهو الخطأ في فروع تلك الأصول، وهو جملة المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية.

✓ ما لا يوجب أجراً ولا وزراً، وهو تلك المسائل الكلامية الدقيقة التي لا تعلق لها بأصول الدين، وإن عرست في علم الكلام.

ومع ذلك يوجد أيضاً من الأئمة من اضطرب قوله في هذه المسألة كالباقلي، ومنهم من مال إلى التكفير، ومنهم من ذهب تكفير من يكفره كأبي إسحاق الإسفراييني^(٣).

أما الباقلاني فقد اضطرب قوله في هذه المسألة، ووقف من القول بالتكفير وطمع، وقال في هذه المسألة: «لها من المعصية إذ القوم لم يصرحوا بالكفر وإنما قالوا قولاً يؤول إلى^(٤)».

قال القاضي عياض: «واضطرب قوله في المسألة على نحو قول إمامه مالك بن أنس

(١) حاشي النظر في علم الجدل، ص ٢٧٢.

(٢) البحر المحیط، ٢٧٦/٨.

(٣) نهاية النور، ٢٨٠/٢٤.

(٤) الأشعا، ١٠٥٧/٢.

حتى قال في بعض كلامه: «تهم على رأي من كفرهم بالتأويل لا تحمل مناقحتهم، ولا أكل دبايحهم، ولا الصلاة على ميتهم، ويختلف في موادعتهم على الخلاف في ميراث المرتد، وقال أيضاً: موث ميتهم وروثهم من المسلمين، ولا تورثهم هم من المسلمين» وأكثر ميله إلى ترك التكفير بالمسألة^(١).

وما ذكره القاضي عياض من وصف قول الباقلاني بالاضطراب صحيح، وهو ما نبهنا فيما يأتي.

بحكم الزركشي من الباقلاني أنه ذهب في «إقهار المتأولين» إلى ترك التكفير، فقال: «وأما المخطوط في الأصول والمجسدة: فلا شك في تأليه وتبشيره وتضليله. واختلف في تكفيره. وللأشعري قولان. قال إمام الحرمين وابن القسيري وغيرهما: وأظهر مذهبه ترك التكفير، وهو اختيار القاضي في كتاب إقهار المتأولين»^(٢).

لكن هذا الذي ذكره الزركشي لا يتخلو عن نظراً إذ بالرجوع إلى أحمد بن مبارك السجلماسي الحمطي، نجد أنه نقل معاً من كتاب الباقلاني بعنوان كتاب «الاجتهاد»، في تكفير الباقلاني لأبي الهليل الصلاف بعض المسائل الكلامية، ثم يصف الكتاب بقوله: «وكتاب الاجتهاد هذا من جملة كتب القاضي، وقد وثقت عليه وطالته والحمد لله. وهو كتاب جميل تكلم فيه على الاجتهاد في الفروع والمفاد وأطال في عقائد المعتزلة وكفرهم بالنقل والعقل، وأطال في ذلك بعدة كراريس»^(٣).

بل إننا نجد التصاريح في تحديد موقف الباقلاني واضحاً ولو بالرجوع إلى الكتاب نفسه، إذ يصعب تحديد موقفه في المسألة، وهو في الحقيقة ما وقع لي أولاً؛ إذ إنني بالرجوع إلى مخطوط «إقهار المتأولين» وجدت النص الذي ذكره الحمطي عن كتاب «الاجتهاد» مرجوحاً بلفظه^(٤)، مما يعني أن الكتاب واحد وهذا المخطوط للألف ناقص الأول، متور

(١) طبع: ١٠٥٧-١٠٥٨.

(٢) فهرس المخطوط، ٢٨، ٢٨٠.

(٣) قيد في تكفير أبي الهليل الصلاف، مخطوط، الخزنة الحسنية، ١٣٣٥-١٣٣٦، (٩-١٢/٢)؛

(٤) إقهار المتأولين، مخطوط، المكتبة الوطنية، ٧٨-٩٣، (٢٢/٢).

الأخر، كثير المعرّوم واليائس، مما يحول دون استخلاص نظرة دقيقة من موقف الباقلائي فيه لكن بالرجوع إليه على حاله هذه نجد الباقلائي يقول بوجوب تكفير كثير من رؤوس الاحترال بصلاتهم في بعض المسائل العقيدية التي هي في حقيقتها فروع كلامية.

غير أننا إذا دققنا النظر في الكتاب يمكننا فهم حيلوات التكفير تلك على غير حقيقتها؛ وذلك أن موقف الباقلائي إنما هو رد فعل على المعتزلة الذين قالوا بتكفير المتأولين، فالزعم الباقلائي بأحد أمرين، إما بالوجوب عن تكفير المتأولين من أهل القبلة، وإما بتكفير بعضهم بعضاً قياساً على تكفيرهم لبعضائهم وما يوضحه قوله في بداية هذا الكتاب:

«... ونحن نبدأ بذكر ما يوجب إكفار الجبائي وأبن الإعتيد وسائر أصحابهما على أول أبي هاشم. ثم نرجع إلى ذكر ما يجب به إكفار أبي هاشم وسائر أصحابه على أول الجبائي في إكفار بعض المتأولين وعند من رأى رأيهم. يقال لأبي هاشم: فيجب على فولك هذا إكفار أبيك الجبائي وأصحابه في إصلاهم غلط القادر من الفعل والترك...»^(١)

وبعد ذكر المسائل التي ألزم فيها المعتزلة بتكفير أبي علي الجبائي انتقل لعقد باباً خاصاً بالزام المعتزلة بتكفير أبي هاشم وأصحابه فقال: «باب ذكر ما يجب به إكفار أبي هاشم وأصحابه على قول الجبائي في إكفار بعض المتأولين ومن تابعه على هذه المقالة من أسلاف أبي هاشم ليقال لهم جميعاً: فيجب إكفار أبي هاشم لا محالة بمطابق فارقتكم وسائر الأمة فيها، يجب الكفر على قائلها...»^(٢). ثم ذكر المسائل التي يجب بها إكفار كثير من المعتزلة كأبي الهذيل والملاف وأبي إسحاق النطعم...

فتكفير الباقلائي للمعتزلة بناء على ذلك - إنما هو إكفار بالكفر، وليس تكفيراً حقيقياً، فهو يقول لهم ما دمتم لا تكفرون الجهن من أصحابكم بالخطأ في التأويل، فكذلك فافعلوا مع مخالفيكم. وإذا تمسكتكم بتكفير مخالفيكم بدعوى أن خطاكم وإن كان تنازلاً يوجب الكفر وإن كان التأويل لا يلتزم الكفر ولا يرى خطاكم كفرًا، يلزمكم أيضاً الكفر لأنكم أيضاً تخطئون في تأويلكم. ذلك ما نهمه من تصوره السابقة ومن نحن آخر يأتي بعده، يقول

(١) إكفار المتأولين، (٢٤٦) ص.

(٢) إكفار المتأولين، (٢٤٦) ص.

فيه بعد إلزام بعض المعتزلة بالكفر: «... وهو تصديق ما وصفت لك في صدر هذا الكتاب من أن القول بكفر المتولين إذا قالوا قولاً يوجب الكفر، يؤدي إلى إكفار الناس في صير السطأ وكبره؛ لأنه ليس من خطأ في شيء وإن صغر إلا وهو يؤدي إلى خطأ أكبر منه، والثاني يؤدي إلى ثالث... وهذا صعب جداً مع الامتناع من إكفار بعض المتأولين؛ لأنه

قول لا يستدعي شيء لمعتزلة دون إكفار جميعهم في صير الخطأ وكبره أو ترك إكفار بعض المتأولين»^(١).

لكن ما يعود بنا إلى الحيرة في موقف الباقلاني من خلال هذا الكتاب نفسه، هو مناقشته لمسائل أخرى بعد عرضه للمسائل التي يلزم به تكفير كثير من أعلام المعتزلة- تتعلق بالأثار المترتبة على تكفيرهم، كحكم الواقف في تكفير تكفيرهم، فبعد ما يقول فيه: «باب القول في حكم الواقف في إكفار المعتزلة الذين قلنا وغيرهم ممن دان بما لا بد من أن يكون الكفر مقارناً لما دان به على قول مكفر المعتزلة من أصحابنا». فإن قال قائل: فإذا كنتم تكفرون المعتزلة بالمذهب التي قلتمت ذكرها مما ورد التوثيق على إبطالها وإكفار قائلها...»^(٢).

وأيضاً تحدث عن حكم المملكات الفقهية معهم، من بيع ومناكحة ومروءة، وحكم الدار وغيرها... وخلال ذلك كان يورد أسئلة على السنة يستنهم في المناقشة، وهي أسئلة تكلمس ثغور تكفير الباقلاني، ليس فكرهم في كتابه من المعتزلة وغيرهم، والباقلاني لا ينكر هذا الظهور، بل يجيب بمتة عليه.

لكن الذي نلاحظه في أجوبته هو إجابته بلفظ الأصحاب، كما في النص السابق وعلى قول مكفر المعتزلة من أصحابنا، وهو ما قد يفهم منه أنه إما كان يشرح موقف من اختار التكفير من الأشاعرة دون أن يكون ذلك موقفه هو. وهذا التأويل يمكن الخروج من هذا الإشكال، لكنه يعني تأويلاً محتملاً، ويخفى وصف الفقاهي حيائهم لقول الفقاهي الباقلاني

(١) نضج، (١٥) ج ١، ١٦٦.

(٢) نضج، (٢٨٥) ج ١.

في المسألة بالاضطراب فتنًا.

وهو ما يظهر منه أن موقف القاضي الباتلاني يحتاج في الحقيقة إلى مزيد بحث وتدقيق.

وخلال الباتلاني الذي لا يظهر موقفه بجلالة في المسألة، فإن من الأشاعة سنلما أشار إليه الباتلاني نفسه - من يكفر المتأولين، ومن نجله يصرح بكفر بعض الفرق أو أئمتها أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الذي يقول: «اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه»^(١) ثم ذكر تكفير بعض أعلامهم كواصل بن عطاء، وعمر بن حيد، وأبي الهذيل العمالي، والنظام، والجاحظ، وسماعة، والجبائين...

والمسائل التي كثرهم بها في حقيقتها من الفروع الدقيقة، كالمعتزلة بين المعتزتين، والطرفة، والأحوال، والترك... وتكفيره إياهم بها إنما هو بطريق الإلزام، ومعلوم أنه لا يكفر من دان بملط يلزمه عليه غلط آخر يلزمه عليه الكفر لأن هذا يؤدي إلى تكفير جميع المؤمنين بأكل فدية من دقائق الجهل، وذلك نفس فاعله^(٢)، وسأني الكلام فيه.

• ثالثاً: انقضاء الفرائض والرواقي من كفر المجتهدين المعصومين في أصول الدين:

١- انقضاء الفرائض والرواقي من كفر المجتهدين المعصومين في أصول الدين:

يرى الفرائض أن حد الكفر هو تكذيب الرسول ﷺ في شيء مما جاء به^(٣) كما يرى أن

(١) كتاب أصول الدين، ص ٢٣٥

(٢) قبله لم يذكر السمرقاني الحطري، شرح جلال الدين، الرابطة المحمدية للعلماء، السلسلة المغربية، ط ١، ١٤٢٣هـ، ٢٠١٢م، ص ٢٩٥.

(٣) ينسب السمرقاني أصولاً وسطياً في سلب التكفير، وذلك بوجوهه لعدة شروط يمنع بها تكفير المسلمين، وقد صفاها في مقالة عنوان منوط التكفير حد الإمام القزويني، «باسم المصطفى، صيغة الإيمان، الرابطة المحمدية الحضرية، المندمج في الثاني والثالث»، ذو القعدة ١٤٢٥هـ، ص ١٤.

١٤ ٢٠٠٥ م.

(٤) فصول المخرقة، ص ٧.

الفرق الإسلامية كالمتعزلة والمنهية من أجل التأويل لا من أجل التكفير، وهو ما يعنى عدم تكفيرهم، وفي ذلك يقول: «ولكنهم [= الفرق الإسلامية] سخطون في التأويل، هؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد، والذي ينبغي أن يعمل المحصل إليه: الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة النساء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول (لا إله إلا الله محمد رسول الله) خطير، والخطأ في ترك كتب كافر في الحياة لعون من الخطأ في مثل ذلك محصنة من دم مسلم، وقد قال النبي ﷺ: «لمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فإذا قالوها قُتل عصفوا مني دماهم وأموالهم إلا يحقها»... وطبل الطبع من تكفيرهم؛ أنه ثابت عندما بالنص تكفير المكذب للرسول، وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلاً، ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير، فلا بد من دليل عليه، وثبت أن العصبة مستفادة من قول: (لا إله إلا الله) خطأ، فلا يرفع ذلك إلا بقاطع. وهذا القدر كاف في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس من برهانه، فإِنَّ البرهان إما أصل، أو قياس على أصل، والأصل هو التكليب الصريح، ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب أصلاً، فبقي تحت عموم العصبة بكلمة الشهادة»^(١٦)

هذا فيما يخص من يكفر المتأولين عمومًا، أما من يكفر من يكفره خصاصًا، وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني فيقول فيه: «من الناس من قال: إنما أكفر من يكفرني من الفرق، ومن لا يكفرني فلا وهذا لا مانع له... وأما قوله رسول الله ﷺ: «هذا قد أفاد أحد المسلمين صاحبه بالكفر فقد ياد به أحصنه»^(١٧) معناه: أن يكفره مع معرفته بحاله، فيس حرف من فيه أنه مصدق لرسول الله ﷺ ثم يكفره فيكون المكفر كافرًا، فلما إن كرهه فلكه أنه كذب الرسول فهذا خطأ منه في حال شخص واحد، إذ قد يظن به أنه كافر مكذب وليس كذلك، وهذا لا يكون كفرًا»^(١٨).

وبذلك يقول الفراهي هذا الحديث، ليحصره في تكفير المسلم الذي يعتقد إسلامه،

(١٦) الاقتصاد في الاعتقاد، ٥-٣-٦٠٦.

(١٧) روى البيهقي بخطه «هذا قال فرجل واحد بما كفره قد يدعه به أحصنه. صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من كفر أحدًا بقول تأويل فهو كما قال، ولم. ٣٦٨، (١٠٠-٦١)»

(١٨) نفس الفرق، ٤٤-٤٣.

مؤكدًا على الجمع من تكفير المتأولين، وهو ما ذهب الرازي إليه أيضًا وتصرده بل وهو مدعب البخاري، بناءً على أنه تراجعاً فإنه ذكر هذا الحديث متوجعاً له بقوله: «باب من كفر أعاد بغير تأويل فهو كما قال» وهو قيد يخرج المتأولين. ثم عقد باباً آخر فقال: «باب من لم يؤمنوا من قبل ذلك معلولاً أو جاهلاً، وتال عبر لمعاطب فإنه متحقق، فقال النبي ﷺ: «وما يدينك لعل الله قد اطلع إلى أهل بدر فقال قد غفرت لكم»^(١).

ب- المنطق الرازي من كلفو لتجديد الخطط في أصول الدين

إن الرازي لم يقبل تكفير الفرق الإسلامية جملةً وتفصيلاً، أما جملة فقد سبق، وأما تفصيلاً فإن الرازي ناقش المسائل التي وقع بها تكفير المعتزلة من قبل بعض الأشاعرة، وهي ست مسائل: إنكار الصفات، وإنكارهم كون الله تعالى موجداً لأفعال العباد وقولهم بخلق القرآن، وإنكارهم كونه تعالى مريداً للكانات، وإنكارهم الرزق، وقولهم: المعلوم شيء.

إن الرازي يعتبر الخلاف في هذه المسائل خطأ في أمور غنية غير قطعية، من جهة، وأن التكفير الذي وقع بها في الحقيقة إنما هو تكفير بالزامات لا تصح، من جهة ثانية، شأنه في ذلك شأن أبي القاسم البستي في تلويح مدعب المعتزلة كما مر، ولبيان ذلك أعرب مثلاً أبين فيه منهج الرازي في نقد التكفير بتلك المسائل، وليكن هذا المثال هو مسألة الصفات: «فلما كفر المعتزلة الأشاعرة بسبب موقفهم من الصفات، فكذلك قد كفر بعض الأشاعرة المعتزلة بالخلاف في المسألة نفسها بناءً على ما ذكر -من قبل- في المستندات التي استندوا إليها في التمييز بين أصول الدين وفروعه؛ إذ إنهم قد أسلوا أن أصول الدين من باب المنهيات التي لا يجوز فيها الاعتقالات المتنافية، ومن ثم كان الصواب فيها واحداً وهو العلم، وما عدلها خطأ وهو الجهل.

وبناءً على ذلك فقد اعتبر الأشاعرة شأنهم شأن المنعبد الأخرى -إن منعبدهم هو مدعب أهل الحق- ومن ثم فهو «العلم» و«الاعتقاد» الصحيح، وما عدله جهل، وبه يكون مدعب المعتزلة -في باب الصفات- جهلاً، ومن ثم فهو كفرٌ وهو ما يبيته الرازي بقول

(١) صحيح البخاري، ٣٦/٨.

مقرراً دليل المتكفر في هذه المسألة: فإن حقيقة الله تعالى لما كانت دقتاً موصوفة بالمعلم والقدرة والحياة وسائر الصفات، فالجاهل بهذه الصفات يكون جاهلاً بالله تعالى، والجاهل به تعالى كافر^(١)

لكن الرازي يجيب عن ذلك، مركزاً على مفهوم «الجهل»، معتبراً أن التكفير بالجهل بالله تعالى لا يصح إلا إذا قصد به الجهل بالله تعالى من كل الوجوه، فأما من علم الله تعالى على الجملة وجاهل ببعض صفاته فلا يصح تكفيره إذ إن «الجهل بهذه التفاصيل مما لا يقطع في الإيمان»^(٢)، والمعتزلة لم يجهلوا الله تعالى من كل الوجوه بل من بعضها فقط، فلا يصح تكفيرهم.

ثم بين الرازي أنه لو طردت هذه الطريقة في التكفير للزم أيضاً تكفير الأعمامه بعضهم بعضاً^(٣)، إذ إنهم أيضاً متخالفون في الصفات، وهنا يذكر الرازي خطاً طويلاً يمدد فيه الاختلافات الأعمامه في الصفات، أذكر منها اختصاراً: أن لها الحسن الأعمري أثبت صفة البقاء، وعائذه قبللاني ضفها. وبعضهم أثبت «الأحوال»، وبعضهم ضفها. كما اختلفوا في الصفات الخيرية نحو اليد والوجه والعين... ليوكد الرازي في النهاية دقة وقوع الاختلاف في صفات الله تعالى بين الأصحاب، ولا يجوز الانضمام إلى ما يتكلف في إزالة هذه الاختلافات؛ فإن أمثال تلك التكتفات مما لا يميز عنها أحد من أرباب المذاهب.

لغت أنا في حكمها بأن الجهل بشيء من صفات الله تعالى يكون كفراً يلزمنا تكفير المعتنق ومجاهديه، وإنه غير جائز^(٤).

إن ما يلاحظ في موقف الرازي -الذي هو في الحقيقة نفس موقف الغزالي- هو ذلك الغسل والإنعاش الذي غلب عند كثير من المتطهين، والذي يتمثل في معالجة المعتقدات بالمنهج نفسه الذي دمج عليه في عمالة المولقة، وذلك هو المشرق السليم الذي يقتضي

(١) نهاية المعقول، ٢٨٧/٤

(٢) مبسوط، ٢٩٢/٤

(٣) نفسه، ٢٩١/٤

(٤) نفسه، ٢٧٤/٤

طرد المسيح وحكمه على الجميع، برتاً عن التعصب المغضي إلى غضر الطرف
عن الموالمة والبحث عن حشرات المخالف.

وإضافة إلى هذه المبادئ الأخلاقية تلاحظ أن الرازي يستحضر قواعد علمية
بدق في بموجبها في تفصيل تلك المسائل الأخلاقية، وخاصة مراجعة المفاهيم التي
استعملها من غير تدقيق عند نفس البلاء كما يقول ابن حزم^(١)

أما بخصوص مذهب أبي إسحاق الإسفرائيني في هذه المسألة وتكفيره
من يكفره بناءً على الحديث الواردة في صحيح البخاري في كتاب الأدب: ومن
قال لأبيه: يا كافراً فقد باء به أحدهما^(٢)، فإن الرازي يوجب عن ذلك محترفاً أن
الحديث غير آحاد فلا يفيد العلم، ثم يتظاهر إفادته العلم فإنه لا بد من تأويله؛ لأن
من ظن في مسلم كونه يهودياً أو نصرانياً فقال له: «يا كافراً» فإنه لا يكفر بإجماع
الأمّة، فليعلمنا أن قول الرجل للمسلم: «يا كافراً» لا يقتضي الكفر على الإطلاق؛
فإذاً يوجب حكمه على ما إذا قال له: «يا كافراً» مع احترافه بكونه مسلماً، ولا نزاع في
أن ذلك يوجب الكفر، ولكن الفوارج والروافض لا يعتقدون إسلام الصحابة الذين
يحكمون بكفرهم، فلا يتزوجون تحت الحديث^(٣).

وبه يؤول الرازي هذا الحديث بنفس تأويل الغزالي. ويخصص عموم
بشرط تكفير المسلم مع اعتقاده إسلامه، أما من كفر مسلماً لأفوله ذلك، من غير
احتراف بإسلامه فلا يصح تكفيره.

وبذلك يتصور الرازي لعدم التكفير، وإن كان ذلك لا يعني كما مر عدم
التبديع والتضييل.

(١) رسالة البلاء من حلقه الإمامة ضمن رسائل ابن حزم ١٩٥/٢

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من كفر أحد بشيء غرول فهو كما تكلم، رقم: ٦١٠٢، ٦٦/٨

(٣) نهاية المقلد ٣٠٦/٤

• وايضاً وقوع الخلاف اللفظي في أصول الدين:

إن تكثير الخلاف المصطنع في أصول الدين أو تضليله أو تأجيله إنما يأتي بعد إثبات أمور؛ أولها ثبوت خلافه للحق، وكونه خلافاً حقيقياً لا خلافاً لفظياً، لكن التعمص والهوى قد يجعل بالمرء في إقصاء المخالف قبل تحرير محل الخلاف، والوقوف على حقيقة، لذلك لزم التنبيه على وجود الخلاف اللفظي في أصول الدين؛ لئلا يهتبه إليه.

وأما من قيل أن أبا القاسم البستي من المعتزلة، في تزعمه عن تكفير مشايخ المعتزلة، فدعا إلى تمهيد ذلك على الفرق الأخرى، بناءً على أن خطأهم في الفروع لا في الأصول، وأن خلاصهم إنما هو خلاف في عبارة، وهذا يذكروا ابتداءً بقول الأشعري: «الشهد عليّ أنني لا أكثر أحدًا من أهل هذه القبلة، لأن الكل يشيرون إلى محبوب واحد وإنما هذا كله اختلاف العبارة»^(١)، وهو ما يميّز وقوع الخلاف اللفظي بين تلك الفرق في كثير من المسائل. لكن أبا القاسم البستي والأشعري لم يذكرا لنا أسئلة مفصلة تبين تلك الاختلافات اللفظية التي لا يتبني إليها، وتعتبر من الخلافات الحقيقية التي تجر غير المحققين إلى التكفير بظواهرها، لكن بعض الباحثين المعاصرين -مرعياً وأسهم عبد المجيد الصغير-، قد قام بجتهاد الشخصي معتمداً بشكل أساسي على اللغة -بتحليل بعض المسائل الخلافية بين المعتزلة والأشاعرة- ليبين في نهاية الأمر أن الخلاف فيها خلاف لفظي، ناتج عن عدم توحيد المفاهيم اللغوية وعدم الاتفاق على المجال المصطلحي^(٢)، مع أن تلك المسائل كانت سبباً للإقصاء المتبادل بين الطرفين!

ومع البحث فقد وجدت ما يميز رأي عبد المجيد الصغير من كلام الشهرستاني الذي أشار إلى هذه المسألة مع ذكر بعض الأمثلة لتلك الاختلافات اللفظية، وذلك في معرض كلامه عن الاجتهاد في أصول الدين، ولأهمية كلامه قلنا نذكر نعمة بطوله، يقول الشهرستاني:

(١) تبين كتب المغنّي، ص ١٤٩.

(٢) ألفه وشرّحه الاختلاف في الإسلام، دراسات مقدمة في الشاعري والمصطلحات الكلامية، عبد المجيد الصغير، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٦، ص ١٠٢.

وتم اختلف لعل الأصول في تصويب المجتهدين في الأصول والفروع؛ فمادة لعل
الأصول على أنه التأخر في المسائل الأصولية، والأحكام العقلية واليقينية لفظية، يجب
أن يكون متعين الإصاحبة، فالمصيب واحد بعينه، ولا يجوز أن يختلف المخطئان في حكم
عقلي حقيقة الاختلاف بالنفي والإثبات على شرط التقابل المذكور .. فإن المخطئ فيه لا
يحتمل توارده المصدق والكاذب، والصواب والتخطأ عليه في حالة واحدة، وهو مثل قول أحد
المخبرين: زيد في هذه الدار في هذه الساعة، وقول الثاني: ليس زيد في هذه الدار في هذه
الساعة؛ فإننا نعلم قطعاً أن أحد المخبرين صادق، والثاني كاذب، لأن المخبر عنه لا يحصل
اجتماع الحالتين فيه معاً، فيكون زيد في الدار ولا يكون في الدار.

لعمري قد يختلف المخطئان في مسألة ويكون محل الاختلاف مفترقاً، وشرط لتقابل
القضيتين لذلك، فحيث يمكن أن يصوب المتنازعان، ويرفع النزاع بينهما برفع الاشتراك، أو
بعود النزاع إلى أحد الطرفين.

مثال فلك المخطئان في مسألة الكلام، فيما يتواردان على معنى واحد بالنفي
والإثبات:

- فإن الذي قال هو مخلوق أراد به أن الكلام هو الحروف والأصوات في الناس،
والرقوم والكلمات في الكتابة، قال: وهذا مخلوق.

- والذي قال: ليس بمخلوق، لم يرد به الحروف والرقوم، وإنما أراد معنى آخر.

للم يتوارد بالتنازع في الخلق على محل واحد.

وكذلك في مسألة الرؤية

- فإن الثاني قال: الرؤية اتصال شعاع بالمرئي، وهو لا يجوز في حق الباري تعالى.

- والمثبت قال: الرؤية إدراك أو علم مخصوص، ويجوز تعلقه بالباري تعالى.

فلم يتوارد النفي والإثبات على معنى واحد إلا إذا رجع الكلام إلى إثبات حقيقة
الرؤية فيقتضاه أولاً على أنها ما هي، ثم يتكلمان نفيًا وإثباتًا، وكذلك في مسألة الكلام يرجعان

إلى إثبات ماهية الكلام، ثم يتكلمان نفيًا وإثباتًا، وإلا لممكن أن تصدق القضية^(١)
وهو ما يعني ضرورة مراجعة كثير من المسائل المتبقية الاجتهادية للوقوف على
حقيقة الاختلاف بهذا قبل الحكم على المخالف بالتكفير أو الضيق.
وفي نهاية هذا المبحث يظهر أن الأكثر المترتبة على المنع من الاجتهاد في أصول
الدين قد تنوعت بين التكفير والضيق والتأويل، بدرجات متفاوتة بين المذاهب؛ فإذا كان
أكثر المعتزلة على القول بالتكفير، فإن أكثر الأشاعرة على القول بمجرد التبديع والتفصيل،
وفي كلا المذاهبين لم يؤكّد القول بأجر المجتهد في أصول الدين، أو غيره على الأقل، خلافاً
لمن قال بالاجتهاد في أصول الدين، كما سنراه في المبحث الآتي.

(١) الحسن والحعل، ٢١٦/١ - ٢١٧.

البحث الثاني:

موقف الفاضل بالاجتهاد العقيدى من الخطأ في أصول الدين:

بعدما رأينا أن أصول الدين مرتب، منها الأصول الكبرى، ومنها فروع تلك الأصول، وعندما رأينا أن العلماء اختلفوا في حكم الاجتهاد في فروع تلك الأصول، وهو ما اتفق عليه عند المائتين - القول بتكفير المخطئ فيها أو تضليله، أنقل بيان موقف الفاضل بالاجتهاد العقيدى في فروع أصول الدين، للنظر هل رتبوا على مخطئ القول بأجر المجتهد كما هي الفقهيات، أم لهم في ذلك نظر آخر؟ كما أذكر موضعهم من بعض التفسيرات التي أدى إليها المنع من القول بالاجتهاد العقيدى.

لم أهتم هذا الباب ببيان موقف بعض العلماء الذين ينسب إليهم القول بالاجتهاد في أصول «أصول الدين» أيضاً، إما بتصويب المجتهدين فيها أو القول بمدحهم، ومن هؤلاء العمري، والقرظي، وأصحاب المطرف، مطلقين في الجاحظ وشأمة. وقد رأيت من قبل أن هذه النسبة لا تصح في حق العمري، وتم تفصيل رأيه بما ينفي عن إعادته، لذلك أقصر على بيان موقف الجاحظ والقرظي.

المطلب الأول: حكم المخطئ في فروع أصول الدين:

• أولاً: موقف ابن حزم من المجتهد المخطئ في فروع أصول

الدين:

ولما نحن قبل - أن موقف ابن حزم وهو الذي ينسب إلى الصحابة والأئمة منهم - هو عدم التعريق في الاجتهاد بين مسائل الاحتقاد وبين مسائل الفتناء بل إنه يبين أن حكم المجتهد فيهما واحد، إن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد.

وبذلك فإن ابن حزم يخالف مذهب المعتزلة والأشاعرة في تكفير أو عتق المجتهد المخطئ، وقد رد ذلك بدليل مجمل وألمة مفصلة أما الدليل المجمل فيقول فيه:

للمسا يرد به على من كفر مسلماً بخلاف في بعض مسائل الاعتقادات، أن يقال له: هل ترك رسول الله ﷺ شيئاً من الإسلام مما يكفر معتقد مخالفه إلا وقد بينه للناس ودها الأمة إليه؟ فهل يفتكم أنه أوجب على أحد أن لا يقول إسلام فريده، أو أهل حصن، أو نصراني، أو غيره؟ إلا بأن يدعو إلى تثبيت الاعتقاد في خلق القرآن، أو إطلاق خلقه، أو تحقيق الكلام في الإرادة والروية، والاستطاعة والجبر، وغير ذلك من حواشي الكلام، وما لم يحدث في الصدر الأول؟

فمن قال: إن المخالف في شيء من هذا كفر، ولا يكون مسلماً حتى يعتد الصحيح من ذلك، فقد أوجب أن رسول الله ﷺ شيع دعاه الناس إلى ما لا يتم إسلامهم إلا به، ولو جاز أن يكفر أحد بما يؤول إليه كلامه، لكان قاتل هذا القول أولى الناس بالتكفير لعظيم ما يؤول إليه كلامه وإن لم يخله...^(١)

ولما التفصيل قد انتقد الأدلة التي ينرا عليها التعريق بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقدي، وهو ما أذكر بعضه فيما يأتي:

(١) الأصول والفروع، ابن حزم، نج. عبد الحق شريكتي، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ص ٦٥٨.

○ استناد ابن حزم كفقري لتجتهه المصطنع في فروج مفسود الدين - استناداً إلى حديث الأثرين^(١)

يقول ابن حزم: فواضح من كثرة الخلاف في الاعتقادات بأشياء نوروها إن شاء الله عز وجل.

قال أبو محمد: ذكروا حديثاً عن رسول الله ﷺ أنه: «الفتنة مجوس هذه الأمة»^(٢)، وحديثاً آخر: «تفتق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة كلها في النار حاشاً واحدة فهي في الجنة»^(٣).

ويجب ابن حزم عن ذلك بكون الحديثين «لا يصحان أصلاً عن طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس حجة عند من يقول بنهر الواحد، فكيف من لا يقول به»^(٤).

ولذا في موضع آخر أن أصبح ما في الباب هو قوله ﷺ: «تفتق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيمون الأمور برأيهم فيحلون الحرام، ويحرمون الحلال»^(٥). ويحطب على هذا الحديث بقوله: «فهذا أصبح ما في هذا الباب وألقاها سنناً، وأما سائر الأحاديث الواردة فيه فمعلولة جوفاء لم يدخلها أحد من أهل الانكشاف في المصنفات

(١) الحديث الأثرين؟ قد قيس هذا حديثاً من تصديدها ورسمها دراسة فباحث أحمد سواد، في رسالته «البحث الطبقة في حديث الفرق الأسماء» جامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط. ١٤٣٠ هـ. ٢٠٠٩ م. وقد خصص الباحث في رسالته باباً لدراسة الحديث في خطين: الأول في دراسة زبائنه، حيث استوفى، والحق في القول فليست في حكمه على حديث الفرق الأسماء، فيظهر هناك ١/ ٤١٩، ٦٩

(٢) مسند أبي نعيم، شرح شعيب الأرنؤوط، وصحبه كمال ثروة يخلي. دار الرسالة العلمية، دمشق - سوريا، ط. ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م. كتاب السنة، باب في الفتنة، رقم: ١٤٦٩١، ٧٧/٧. قال الأرنؤوط: إسناده صحيح

(٣) الفصل في المثل والأخبار، والقوله: ٢٩٢/٢.

(٤) الفصل في المثل والأخبار، والقوله: ٢٩٢/٢.

(٥) رواه أبو عبد الله الحاكم من طريق عوف بن مالك، السلك على الصحيحين، صح. عبد الرحمن متين بن حماد، الوهمي، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م. كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، فكر مطلب عوف بن مالك، الإجماع، رقم: (٦٤٠٨)، ٧٧/٢.

والمستندات، فاعلموا^(١).

فيظهر إذاً الحديث لا يصح بطلان الرواية الجامعة بين جزئي الحديث، وأنه وإن صح فإنما يصح الجزء الأول فقط، وهو ما يركزه أن أكثر من قال بضمح هذا الحديث إنما ذكر الرواية التي فيها زيادة كونها في النار إلا واحدة^(٢).

وبه فإن الحديث وإن ثبت، فإنما ثبت من جهة إشتهاره عن الاتراق، وهو الجزء الأول من الحديث، بخلاف الجزء الأخير منه وهو الذي ورد فيه الحكم بالنار على كل الفرق إلا واحداً فإنها زيادة لا تصح، وهو ما يعني أنه لا يصلح للحكم على الفرق الإسلامية بالنار في الآخرة، وتكفيرها في الدنيا.

وبذلك يظل ابن حزم الاستدلال بحديث الاتراق على التكفير بالخلاف العقدي، مبيهاً أن أصبح ما في الباب إنما هو حديث عن الاتراق، من غير حكم على الفرق بالنار

○ المقتاد ابن حزم مكتفوي المذهب المتكفر في مخرج أصول الدين، هي مستدل بهم بالاختلاف الصحابة؛

إضافة إلى الاستدلال بحديث الاتراق يستدل من طرق بين نوعي الاجتهاد بأنه قد اختلف أصحاب رسول الله ﷺ في الفناء فلم يكفر بعضهم بمشأ، ولا لمسح بعضهم بطنياً^(٣).

لهجيب ابن حزم قائلاً: وهذا ليس بشيء؛ فقد حدث إتكاف القدر في أيامهم فما كفرهم أكثر الصحابة رضي الله عنهم...^(٤).

وهنا نلاحظ أن ابن حزم يرد هذه الحجة بمنطوقها؛ فإذا كانت حجة المفرقين بين الاعتقاد والثبوت في الاجتهاد هي الاستدلال بوقوع الخلاف الفقهي زمن الصحابة دون تأدية ذلك

(١) رسالة في الإمامة، خمس رسائل ابن حزم، ١١٢، ١١٣.

(٢) المساهمة المتقدمة في حديث الخرق، الأئمة ١٠٨، ١٠٩ وما بعدها.

(٣) الفصل في الفتن والأحوال والفتن، ١٠٣، ١٠٤.

(٤) نسخة، ١٠٣، ١٠٤.

إلى التكفير، فإذن الأمر نفسه يقال على الخلاف العقيدى إذ الخلاف فى عقده من، وأكثر الصحابة لم يكفروا منكروه فظهر أن الاجتهاد فى الاعتقاد والتفيا سبيل واحد لا تميز بينهم بناءً على ذلك يؤكد ابن حزم أن الحق هو أن كل من ثبت له عقد الإسلام فإنه لا يرد له منه إلا بعض^(١) أو إجماع، وأما بالدعوى والاقتراء فلا^(٢). ومن ثم فإن الخطأ العقيدى مثله مثل الخطأ العقيدى لا يوجب تكفير صاحبه إلا بشرط يتم ذكرها لاحقاً، وهو ما يؤكد ابن حزم بالاستدلال ببعض الوقائع الواردة فى النصوص الشرعية الواضحة فى هذا الباب، ومن ذلك قوله:

وَأَيُّنَ شَيْءٍ فِي هَذَا قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا قَالُوا فَتَوَارَيْتُمْ عَنْهُمْ فَلْيَعْلَمُوا بِمَا جَاءُوا لَكُمْ﴾^(٣) قَالَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُعَذِّبُكَ اللَّهُ ظُلُمَاتٍ مِنْ عَمَلٍ كَذِبٌ﴾^(٤) إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُعَذِّبُكَ اللَّهُ ظُلُمَاتٍ مِنْ عَمَلٍ كَذِبٌ﴾^(٥) [المائدة: ١١٢-١١٣].

فهؤلاء المتواريون الذين أتى الله عز وجل عليهم قد قالوا بهلجول - نسي عليه السلام: هل يستطيع بك أن ينزل علينا مائدة من السماء؟ ولم يطل بذلك إيمانهم، وهذا لا مخلص منه، وإنما كثروا يكفرون لو قالوا ذلك بعد قيام الحجة وتبينهم له^(٦).

بل ذلك يرى ابن حزم أن الخطأ العقيدى غير موجب للتكفير بل صاحبه معذور، وهو ما يركبه بالاستدلال أكثر محضره برهاناً ضرورياً لا خلاف فيه يقول فيه:

وَبَرَهَانٌ ضَرُورِيٌّ لَا خِلَافَ فِيهِ، وَهُوَ أَنَّ الْأُمَّةَ مُجِبَّةٌ كُلِّهَا بِمَا خَلَّافَ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ، وَهُوَ أَنَّ كُلَّ مَنْ بَدَّلَ كَلِمَةً مِنَ الْقُرْآنِ عَمَلُهُ، وَهُوَ يَدْرِي أَنَّهَا فِي الْمَصَاحِفِ بِخِلَافِ ذَلِكَ، أَوْ أَسْفَلَ كَلِمَةً عَمَلُهُ كَذَلِكَ، أَوْ رَدَّ فِيهَا كَلِمَةً عَمَلُهُ فَإِنَّ كَثَرًا بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ كُلِّهَا.

ثم إن العمدة يخطئ فى التلاوة فى كلمة، وتخص أخرى، ويبدل كلاماً جامعاً مطلقاً أنه مصيب، ويكابر فى ذلك ويتأثر قبل أن يتبين له الحق، ولا يكون بذلك عند أحد من الأمة كالرأى ولا فاسقاً ولا أكمل، فإنما وقع على المصاحف أو أخبره بذلك من القراء من عزم

(١) فى المطبوع الأخير، وهو مصحف ظهر

(٢) الفصل فى المسائل والأقواء وقته، ٢٩٢/٣.

(٣) نظم، ٢٩٦/٣.

الحجة بغيره، فإن تبادى على خطئه فهو عند الأمة كافر بملك لا محالة، وهذا هو الحكم الجاري في جميع الديانة^(١).

○ لانتقاد ابن حزم تكفيري المعتقد المصطنع في خروج «أسود الدين» استناداً إلى

﴿١١٢﴾

رأينا في المبحث السابق أن كثيراً من التكفيرات في باب الخلاف المذهبي مردها إلى الإلزام، الذي هو من باب القياس، ورأينا أن ابن حزم حصر مدارك الكفر في النص والإجماع، وهو ما يسيء لبطشه للتكفير بالإلزام، وهو ما يؤكد بقوله: «ولما من كفر الناس بما لا يول إليه أقوالهم فخطأه لأنه كذب على الخصم، وتقول له ما لم يقل به، وإن لزمه فلم يحصل على ظهر التنافض قط» والتناقض ليس ككفر^(٢).

إن غاية الإلزام أن يكون الخصم متناقضاً بين مقدمته التي قال بها وبين النتيجة التي يكرهها بها مغلطته، وهذا التنافض كما يقول ابن حزم ليس ككفر، هذا طبعاً إذا كانت النتيجة حجلاً لازماً لزوماً حقيقياً من تلك المقدمة، أما إذا لم تكن لازمة وإنما توهم المظرم أنها كذلك فإن الأمر فيها أهون وأيسر.

بعد ذلك يبين ابن حزم أن في التكفير بالإلزام تكفير جميع المخالفين بعضهم بعضاً، وذلك أنه ما من مسألة خلافية بين شخصين أو فرقتين إلا وقع فيها التزامات متعددة بمقتضى ذلك الخلاف، فيقع التكفير بظك الالتزامات المخالفة، وهنا يفكر ابن حزم عدة أمثلة يقول: «وأيهما فإنه ليس للناس قول إلا ومخالف ذلك القول ملزمٌ خصمه للكفر في أساسه قول وطرفه:

فالمعزلة تنسب إلينا تجوير الله عز وجل وتشبيهه بخلقته ونحن ننسب إليهم مثل ذلك سرراً يسراً، ولزعمهم أيضاً تمييز الله عز وجل وأنهم يزعمون أنهم يختلفون كخلقته، وإن له شركاء في الخلق، وأنهم مستغترون من الله عز وجل.

(١) الفصل في السفن والأهراء والقتل، ٢٩٦٣-٢٩٧.

(٢) ع، ٢٩١/٣.

ومن أثبت الصفات يسمى من نفعها باقية^(١٦) لأنهم قالوا تعبدون غير الله تعالى، لأن الله تعالى له صفات ولكنكم تعبدون من لا صفة له.

ومن نعى الصمات يقول لمن أثبتها: أنتم تعبدون مع الله عز وجل أشياء لم تزل، وتشركون به غيرهم وتعبدون غير الله لأن الله تعالى لا أحد معه ولا شيء معه في الأول، وأنتم تعبدون شيئاً من جملة أشياء لم تزل، وهكذا في كل ما اختلف فيه حتى في الكون والجزء، وحتى في مسائل الأحكام والعبادات... وكل فرقة فهي تكتفي بما تسميها به الأخرى، وتكفر من لاد شيئاً من ذلك^(١٧).

ليخلص في النهاية إلى أن الصحيح في هذا الباب أنه لا يكثر أحد إلا بطس لولاه ونقص معتقده^(١٨).

من خلال ما سبق يمكن القول: إن ابن حزم يعتقد من يقول بتكثير المجتهد المخطئ، وبين أنه لا يكثر مجتهد اجتهده في مسائل الاعتقاد، فأخطأه إلا بشرطين: الأول: أن تقوم عليه الحجة التي بها يعلم بطلان مذهبه.

الثاني: أن يعاند الحق بعد معرفته وقيام الحجة عليه، من باب الاعتراض على الله تعالى وهى الوصول^(١٩).

وهو ما يلخصه ابن حزم فيقول:

«لصحيح -بما قلنا- أن:

كل من كان على غير الإسلام، وقد بلغه أمر الإسلام، فهو كافر.

ومن تأول من عمل الإسلام فأخطأ:

فإن كان لم تقم عليه الحجة، ولا تبين له الحق، فهو مخطو مأجور الجزاء واحداً لطلب الحق، ولصديه إليه، منقول له خطأ. إذ لم يعتمد له قول الله تعالى: «وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ

(١٦) كذا في المطبع، ولعلها تكون تالية

(١٧) الفصل في السبل والأهواء والفصل ٢٢٤

(١٨) ٢٢٤ ج ٢

فَبِمَا أخطَأْتُمْ يَوْمَهُ [الأحزاب: ٥]، وإن كان مصيباً فله أجران؛ أجر لإصابته، وأجر آخر لطلبه إياه.

وإن كان قد قاست الحجة عليه، وتبين له الحق ففقد من الحق، غير متمسك به تعالى ولا لرسوله ﷺ، فهو فاسق لجرته على الله تعالى، بإصراره على الأمر الحرام.

فإن حُذِرَ من الحق، معارضةً لله تعالى ورسوله ﷺ، فهو كافر، مرتد، حلال الدم والمال، لا فرق في حله الأسكنام بين الخطأ في الاعتقاد في أي شيء، كان من الشريعة وبين الخطأ في الفقه في أي شيء، كان على ما بينا قبل^(١).

ويقول في موضع آخر: موكل من يبتلع من أهل الإسلام بدعة فإنه لا يكفر، ولا يفسق، ما لم تلم عليه الحجة بخلافه للإجماع، والفرقة، والسنة، بل هو مطلوب مأجور.

فإذا قاست عليه الحجة بذلك، وتبينت له، وعقده فهو في خلافه الإجماع المتين كافر. وفي خلافه الحق مما لا إجماع له فاسق^(٢).

فظهر بذلك أن المجتهد المخطئ سواء في المعتقدات أو العمليات. عند ابن حزم، على ثلاث مراتب:

- الأولى: من اجتهد فأخطأ ولم تلم عليه حجة، فهو مأجور.
- والثاني: من أخطأ وتلمت عليه الحجة بخلافه الإجماع المتين، فعاندها، من باب الهوى، لا من باب الاعتراض على الشرع، فهو مؤمن فاسق.
- والثالث: من أخطأ، وتلمت عليه الحجة بخلافه ما ليس به إجماع، فعاندها، من باب الاعتراض على الشرع، فهو كافر.

وبذلك فإن ابن حزم يشق دائرة التكفير الواقع بين فرق الأمة؛ إذ إنه من التصور جداً تحقق ذلك الشرطين في كثير من الفرق الإسلامية. بل أغلبهم - إن لم نقل كلهم - متأول، ومجتهد مخطئ، يدعي الحق في ملعبه الذي يلعب إليه، ويجادل عليه ويدفع السجج التي

(١) الفصل في السبل والأهواء والمحل، ٣٠١/٣.

(٢) الدرة فيما يجب اعتقاده، ص ٥٨٣.

ترو عليه، يمكن القول: إن المحبة لم تتم عليه.

ما دام مدعى أن المحبة قد قامت على مختلفه، وأنه معاند غير ذلك بكاف من القول بتكفيره؛ إذ لا بد من تحقق الشرط الثاني، وهو الاستيفان من قصده إلى الافتراض على الشرع في ذلك، وهذا محال تحققه إذ إنه غرض في مقاصد الناس وبياناتهم، وليس على تهمتهم بذلك دليل، خاصة مع إقرار المخالف بقصده إلى الحق، وفيه تلك التهمة.

وقد يخص ابن حزم موافقه في هذا الباب بقوله:

«ومن نخصر ما هنا إن شاء الله تعالى ونوضح كل ما أظننا فيه، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعْلِمِينَ﴾ حَقٌّ قُبِحتْ رَسُولًا ﴿﴾ [الأنبياء: ١٥]. وقال تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُمُ سَاعَةٌ وَهِيَ تَأْتِي﴾ [الأنبياء: ١٩]. وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُلَاقِيكَ حَقِّي يَتَكَبَّرُ فِيهَا فُجُورٌ لَّهُمْ ثُمَّ لَا تُجِزُوا فِي أَنْفُسِهِمْ خِزْيًا وَسَاءَ لَكُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ فَتْلِيًّا﴾ [النساء: ٦٥]. فهذه الآيات فيها بيان لجميع هذا الباب:

- نصبح أنه لا يكفر أحد حتى يبلغه أمر النبي ﷺ.

- فإن بلغه فلم يؤمن به فهو كافر.

- وإن آمن به ثم اعتقد ما شاء الله أن يعتقد في محله أو في ما عمل ما شاء الله تعالى أن يعمل دون أن يبلغه في ذلك من النبي ﷺ حكم بخلاف ما اعتقد أو قال أو عمل، فلا شيء عليه أصلاً حتى يبلغه.

- فإن بلغه وصح عنه:

- فإن عاقبه مجتهداً فيما لم يبين له وجه الحق في ذلك فهو مخطئ مغلوط مأجور مرة واحدة كما قال عليه السلام: «لَمَّا أَجْهَدَ الْحَاكِمُ قَضَائِي قُلْتُ أَجْرِي وَإِنْ أُعْطِيَ فَلَهُ أَجْرٌ» وكل معتقد أو فاعل أو عامل فهو حاكم في ذلك الشيء.

وإن عاقبه بعملة معانداً للحق، معتقداً بخلاف ما عمل به، فهو مؤمن قاسم.

- وإن عاقبه معانداً بقوله أو فاعله فهو كافر مشترك سواء ظن في المعقولات والفتا، للنصوص التي أوردناها وهو قول إسحاق بن راهوية وغيره، وبه تقول وبالله تعالى

الترجمة^(١)

وقبل المصنف تجدد الإشارة إلى أن ابن حزم قد أفتى في هذا الباب كتاباً، لم يصلنا للأصف، وقد أوردته من ترجم له بعنوانين مختلفين:

الأول، وذكره أبو الحسن علي بن يسام القشتلي (ت ٥٤٧هـ)، فقال: هو من تولى به كتاب المصنف والرابع إلى الرد على من كفر أهل التحويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالظلمة^(٢).

الثاني، وذكره الذهبي (ت ٧٤٨هـ) بعنوان: الرد على من كفر المتأولين من المسلمين^(٣).

فيظهر من عنوان الكتاب أنه شرح مفصل لموقفه الذي حاولت توضيحه في هذه الروايات.

ثانياً: مواقف ابن تيمية من تكفير المجتهد المخطئ في فروع أصول الدين.

ينبغي أن نستحضر هنا أن ابن تيمية يفرق في أصول الدين بين الأصول والفروع، ويطلق اسم «أصول الإيمان» أو «أصول الدين الكبرى» على أصول «أصول الدين»، وهذه المسائل مما لا اجتهاد فيها بالإجماع، وإنما الخلاف فيما هو منها من الفروع، وابن تيمية إذ يقول بالاجتهاد العقلي في فرع يقصد هنا الفرع، شأنه شأن ابن حزم في تلكه، فإنه يوافقه في القول بالاجتهاد العقلي في الفروع التفصيلية، وهو ما نتج عنه أيضاً موقفه في عدم تأكيده المجتهد المخطئ، وهو ما يبرر عنه بقوله: «المخطئ المفقود في الاجتهاد هو في نوعي المسائل الخبرية والمجملية»^(٤).

(١) الفصل في الحلال والأحكام والتحليل، ١/٣٠٦-٣٠٧.

(٢) الفهرست في مجلس أهل الجزيرة أبو الحسن علي بن يسام القشتلي، تاج إسماعيل حسني، طبع في
المرجة للكتاب، ليبيا - تونس، ط ١٩٨١م، ١/١٧٠.

(٣) سير أعلام النبلاء، ١٨/١٩٥.

(٤) في المصطلح، العلمية، والصواب ما يتيسر.

(٥) مجموع الفتاوى، ٧٠/٣٣.

ويؤكد بنص آخر، يقول فيه:

«... وإما كان كذلك فما حجب الإنسان عن عمله واحتلقه حتى يحتج ويقول إنه خطأ أو سيئاً، فذلك مغفور له، كما قال النبي ﷺ: «إِنَّمَا اجْتَهِدِ السَّاعِمُ فَإِذَا جَاءَهُ فَاصْبِرْ لَهُ أَجْرَانِ، وَإِنَّمَا اجْتَهِدِ فَاصْبِرْ لَهُ أَجْرَةٌ». وهذا يكون فيما هو من باب التماس والتضرع بحقه ورأيه، ويكون فيما هو من باب التقليل والخير الذي يتأله بسببه وفهمه وحقله، ويكون فيما هو من باب الإحساس والبصر الذي يجده ويتأله بنفسه»^(١).

وبذلك فإن ابن تيمية يعمم دلالة هذا المصطلح على جميع الاجتهادات من غير التخصيص على نوع واحد.

بل يذكر أن هذا هو قول حاشية الأئمة، ونصه: «وحسبوا من حيد الله بن الحسن العنبري أنه قال: كل مجتهد مصيب، ومرفعه أنه لا يلقم. وهذا قول حاشية الأئمة كأبي حنيفة والشافعي وغيرهما ولهذا يقبلون شهادة أهل الأهواء ويصلون خطفهم. ومن ردها كمالك وأحمد ليس ذلك مستلزماً لإكراههما لكن المقصود إنكار المنكر، وهجر من أظهر البدعة...»^(٢).

وهو إذ يقرر أن الخطأ في الاجتهاد العقلي مغفور على الإجماع، فإنه يفصل في أنواع المجتهدين بما يشبه تفصيل ابن حزم سابقاً، فيقول:

«وأما التكفير؛ فالصواب أنه من اجتهد من أمة محمد ﷺ وقصد الحق فاعطأ؛ لم يكفراً بل يظفر له خطأ».

ومن تبين له ما جاء به الرسول فشق الرسول من بعد ما تبين له الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين؛ فهو كافر.

ومن اتبع هواه وقصر في طلب الحق وتكلم بلا علم؛ فهو حامس ملتبس. ثم قد يكون فاسقاً وقد تكون له حسنات ترجع على سيئاته»^(٣).

وبهذا التفصيل فإنه يقرر انتهاء كلامه عن الخطأ الواقع في مسألة خلق القرآن وما

(١) الاستقامة، ص ٢٢

(٢) مجموع الفتاوى، ١٣ / ١٦٥

(٣) نفسه، ١٢ / ١٨٠

يصريح عنها - أنه:

«التكفير يختلف بحسب اختلاف حال الشخص فليس كل مستطير ولا مبتدع ولا جاهل ولا ضال يكون كافراً بل ولا فاسقاً، بل ولا عاصياً لا سيما في مثل مسألة القرآن؛ وقد خلط فيها خلق من أئمة الطوائف المصروفين عند الناس بالعلم والدين، وغالبهم يقصد وجهها من الحق فيشبه، ويمزج حقه وجه آخر لا يحق، فيبقى طرفاً يحضي الحق جاهلاً بإحاطته؛ بل منكراً له»^(١).

وانطلاقاً من ذلك، ومما رأيناه في الفصل السابق من مراجعات لعلوم أصول الدين ومسألة القطع والظن، فإن ابن تيمية سيحتمل الخلاف الحقيقي من باب الاجتهاد أيضاً، كما سيحدد الخلاف الكلامي عملياً في مقترحات لا يلزم التكفير بالخطأ فيها، وهو ما يؤكد قوله:

لوالفائدة هنا ذكر أصليين هما:

- بيان لساد قولهم: الظن من باب الظنونة؛ ويبان أنه أحق باسم العلم من الكلام الذي يدعون أنه علم، وأن طرق الظن أحق بأن تسمى أمانة من طرق الكلام.

- والأصل الثاني بيان أن غالب ما يتكلمون فيه من الأصول ليس بعلم ولا ظن صحيح، بل ظن فاسد وجاهل مركب.

ويرتب على هاتين الأصلين منع التكفير بالاعتقاد في مسائلهم، وإن التكفير في الأمور العينية الظنية قد يكون أولى منه في مسائلهم^(٢).

بلذلك يمنع ابن تيمية عن التكفير بالخطأ في مسائل أصول الدين، وهو ما يحس تركه تكفير الفرق الأخرى شأنه في ذلك شأن ابن حزم، وهو ما يتم تحصيله - لأهمية - فيما يأتي:

○ موقف ابن تيمية من تكفير الفرق:

بعدما ترجم القضي لأبي الحسن الأشعري وذكر قوله في ترك تكفير أهل القبلة، أوردف ذلك بموقف ابن تيمية فقال:

(١) مجمع الفوائد، ١٢ / ١٨٠

(٢) الانظام، ص ٢٥

اوكدنا كان شيخنا ابن تيمية في لوائح آياته بقوله: أنا لا أكثر [أحدا] من الأمة ويقول:
قال السيوطي: «لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن» فمن لزم الصلوات بوضوء فهو مؤمن^(١)
وهو ما يركبه ابن تيمية نفسه فيقول:

«هذا مع أنني فاضل ومن جالسي يعلم ذلك مني: أنني من أعظم الناس نهما من أن
يُنسب مني إلى تكفير وتقصير ومعصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي
من مخالفتها كان كافرا ثورا وحاشا لغيري وحاشا لغيري، وإني أقرر أن الله قد خفر لهذه الأمة
عطائها، وذلك بعدم الخطأ في المسائل الضخمة المقلوبة والمسائل العملية وما زال السلف
يتنازعون في كثير من هذه المسائل، ولم يشهد أحد منهم على أحد لا بكفر ولا بنسق ولا
معصية»^(٢).

إن هذا النص الذي بين أيدينا مهم من وجوه:

الأول: أن التكفير لا يكون إلا بعد قيام الحجة، وهو أمر يختلف عنه كثير من المكفرين.
الثاني: أن الخطأ في الأمور العقائدية خير موجب للتكفير، وهو ما عبر عنه بقوله:
«وهو أن الله قد خفر لهذه الأمة عطائعه، وذلك بعدم الخطأ في المسائل الضخمة المقلوبة
والمسائل العملية».

الثالث: هو أن الخلاف في الأمور العقائدية قد وقع أيضا في الفروع الأولى بين
السلف، ومع ذلك فإن بعضهم لم يكفر بحق.

ومع ذلك فقد يقال إنما كلامه في هذا النص إنما هو في تكفير الممنوع، لا في تكفير
الفرق مطلقا من غير تعيين؛ وهو اعتراض مقبول، وجوابه:

إن ابن تيمية قد وجه إليه سؤال بخصوص حديث الافتراق، فأجاب بأنه حديث
صحيح مشهور، غير أنه لم يترك هذا الحديث على واقع الفرق؛ بل إنه انتقد المصنفات التي
عينت هذه الفرق، مبينا أن ذلك لا دليل عليه، وأن كثيرا من هؤلاء يجعل مكرهه هي المناجبة،

(١) سير أعلام النبلاء ١٥ / ٨٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٣ / ٢٢٩.

قال: ولما تعين هذه الفرق قد صنف الناس فيهم مصنفات وفكرهم في كتب الخلافات؛ لكن الحرم بأن هذه الفرق الموصوفة... هي إحدى التثنتين والسبعين لا بد له من دليل وإيضاح لكثير من الناس يخبر عن هذه الفرق بحكم الظن والوهي، فيجعل طائفته، والمعتبة إلى متبوعه، المولوية له، هم أهل السنة والجماعة، ويجعل من خالفها أهل البدع، وهذا ضلالٌ عظيم^(١).

ثم بين أن الحق الناس بأن تكون هي الفرق الناجية أهل الحديث والسنة الذين ليس لهم مشرع يتبعون له إلا رسول الله ﷺ، وذكر بعض صفاتهم التي بها يستحقون هذا الوصف.

ومع ذلك فإنه لم يحكم على الفرق الأخرى بالكفر، ولا بالخلود في النار، بل إنه ميز بين نوعين من الطوائف:

النوع الأول: طوائف أصناف وابتدعت بدعاً، خير أنها لم تؤلف عليها ولم تُعاقب، ولم تجعل الخلاف فيها موجباً للكفر؛ فهذه البدع حث ابن تيمية - من الخطأ المنفور، وفيه يقول:

«ومن يكون له رد على غيره من الطوائف الذين هم أبعد عن السنة منه، فيكون محموداً فيما رده من الباطل وقاله من الحق، لكن يكون قد جاوز الحد في رده بحيث جحد بعض الحق وقال بعض الباطل فيكون كدره بدعة كبيرة يبدع أخف منها، ورده بالباطل باطلاً بباطل أخف منه وهذا حال أهل الكلام المتعصبين إلى السنة والجماعة.

ومثل هؤلاء إذا لم يجعلوا ما بعدهم قولاً يفارقون به جماعة المسلمين، يوالون عليه ويحافون، كان من نوع الخطأ. والله سبحانه وتعالى يفتخر للمؤمنين عظامهم في مثل ذلك»^(٢).

النوع الثاني: من جعل الخلاف في ذلك موجباً للكفر، بحيث يكفر كل من خالفه، وإن كان ذلك في المسائل المتبعية الاجتهادية، فهو لا يحكم عليهم ابن تيمية بأنهم من أهل

(١) مبسوط التنزيل: ٣/ ٣٤٦.

(٢) نفس، ٣/ ٣٤٧.

(٣) مبسوط التنزيل: ٣/ ٣٤٨ - ٣٤٩.

التفرق والاختلافات ونصه: فمن والى موافقه وعادى مخالفيه وفرق بين جملة المسلمين وكثر ومن مخالفيه دون موافقه في مسائل الآراء والاجتهادات، واستعمل قتال مخالفيه دون موافقه، فهؤلاء من أهل التفرق والاختلافات^(١).

إن ما يلاحظه هو أن ابن تيمية قد جعل خطأ التفرع الأول من البطا المنفوخ، بحلاف الثاني. ومع ذلك فإنه لم يصرح بكفر أصحاب التفرع الثاني، بل قال إنهم من أهل التفرق والاختلاف، وذكر المنوارج مثلاً على ذلك. ومعروف أن موقف ابن تيمية من المنوارج هو عدم التكفير، وقد بينه في غير موضع من كتبه، ومن ذلك قوله:

«والمنوارج المارقون الذين أمر النبي ﷺ بقتلهم قتلهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أحد الخلفاء الراشدين، وافق على قتلهم أئمة الدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولم يكفرهم علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وغيرهما من الصحابة، بل جعلهم مسلمين مع كفالهم ولم يقتلهم علي حتى سفكوا الدم الحرام، وأغاروا على أموال المسلمين، فقتلهم لضعف ظلمهم وبغيتهم لا لأنهم كفروا ولهذا لم يشب حريمهم، ولم ينفم أموالهم»^(٢).

وابن تيمية إذ يترك تكفير المنوارج، فإنه يجعل ترك تكفير الطوائف الأخرى من باب الأولى والأخرى، فيقول:

«ولذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يكفروا مع أمر الله ورسوله بقتلهم، فكيف بالطوائف المختلفين الذين انتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم؟ فلا يحمل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى، ولا تصعل منها ومالها، وإن كانت فيها بدعة محقة، فكيف إذا كانت المكفرة لها مبدعة أيضاً؟ وقد تكون بدعة هؤلاء الخلفاء، والشائب أنهم جميعاً جهال يفتلق ما يختلقونه فيه. والأصل أن دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم محرمة من يضرب على يضرب، لا تحمل إلا بإذن الله ورسوله»^(٣).

(١) غرر، ٣/ ٣٢٩.

(٢) غرر، ٣/ ٢٨٢.

(٣) مجموع الفتاوى، ٣/ ٢٨٢-٢٨٣.

ومن ثم فإنه ينكر على كل طائفة تكفير غيرها من طوائف المسلمين، ويقرر أنه إن ثبت أن إحدى هذه الطوائف قد اقتصت بالبدعة فإنها مع ذلك لا تكفر، بل يرجى أن الله يغير لها، ونحوه:

أوس البديع المستورة تكفير الطائفة غيرها من طوائف المسلمين واستحلال دماءهم وأموالهم . فإن هذا عظيم لوجوبه:

أحدهما: أن تلك الطائفة الأخرى قد لا يكون فيها من البدعة أحقهم مسا في الطائفة المكفرة لها...

والثاني: أنه لو فرض أن إحدى الطائفتين مختصة بالبدعة، لم يكن لأهل السنة أن يكفروا كل من قال غيراً أصلاً فيه فإن الله سبحانه قال: ﴿وَمَنْ كَفَرَ لَا يُؤْمِنُ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنَ أَنْزِلَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْكِتَابَ﴾ (البقرة: ٢٨٩) ثبت في الصحيح أن الله قال: (قد فعلت) ^(١).

فظهر بذلك أن ابن تيمية وإن صحح حديث الإفراق، فإنه لم يجعله سبباً في تكفير الفرق الأخرى، بل انتقد ما في هذا المنهج من الخطأ وما في هذا المنهج من الخلط، والعمى عن الدليل.

وهنا يستفاد أن تيمية يعتبر أن معيار التكفير هو التكليب المتعمد، واستحلال المخالفة مع العلم، وهو ما عبر عنه بالخطأ فثلث:

أولصل الخطاب في هذا الباب بذكر أصليين:

أحدهما: أن يعلم أن الكافر في نفس الأمر من أهل الصلاة لا يكون إلا منافقاً، لأن الله منذ بعث محمدًا ﷺ وأنزل عليه القرآن، وهاجر إلى المدينة، صار للناس ثلاثة أصناف: مؤمن به وكافر به مظهر الكفر، ومتألف مستخف بالكفر...

وإذا كان كذلك، فأهل البديع فيهم المتألفون الذين كفروا، ويكثر مثل هذا في الرافضة والجهمية فإن رؤسائهم كانوا متألفين زنادقة...

(١) سبق ترجمته.

(٢) مصروح الفتاوى، ٧/ ٦٨٤.

ومن أجل ذلك من يكون فيه إيمان باطناً وظاهره لكن فيه جهل وظلم حتى أخطأ ما أخطأ من الستة فهذا ليس يكفر ولا متفق. ثم قد يكون منه عقول وظلم يكون به قاسماً أو حاصياً، وقد يكون مخطئاً متولواً مضطرباً له خطوات وقد يكون - مع ذلك - معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه فهذا أحد الأصلين^(١).

فظهر بذلك أن ضابط التكفير عند ابن تيمية هو الشقاق الذي يجمع بين العلم بالحق، واستحالة مخالفته، وهو نفس ما ذهب إليه ابن حزم سابقاً.

بعد ذكر هذا الأصل، يشير إلى أصل آخر لا يقل أهمية عن الأول، وهو ما يليه بقوله: **فوالأصل الثاني أن العقلة تكون كفراً: كجسد وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحليل الزنا والخمر والميسر ونكاح ذوات المحارم، ثم القاتل بها قد يكون بحيث لم ينفذ الخطاب، وكذا لا يكفر به جهلهم كمن هو حديث عهد بالإسلام، أو نشأ بهادياً بحيث لم ينفذ شرائع الإسلام، فهذا لا يحكم بكفره بجسده شيء، مما أنزل على الرسول إذا لم يعلم أنه أنزل على الرسول^(٢).**

إن هذا التمييز الذي وضعه ابن تيمية بين كفر العقلة وكفر القاتل مهم جداً في ترك التكفير؛ وذلك لأنه كثيراً ما نجد بعض العلماء يحكمي القاتل المخلافي في مسألة من المسائل، ثم يقول عن بعضها إنه كفر، كأن يقول: وفي هذا المصالح من الكفر ما يضاهي مذهب النصاري أو يوقفه أو يقول: ولا يخفى ما في هذه العقلة من الكفر، أو ما أشبه ذلك، فيلزمهم الفارغ؛ أنه بذلك يكفر القاتل بها والطاقفة التي نقل ذلك عنها، وهو فهم غير صحيح، بناءً على التمييز المذكور؛ إذ إن من شروط كفر هذا القاتل أن يعلم أولاً أن عقلة كفر، ويقوم المحجة عليه بذلك، فيصير على قوله، ليطابق في ذلك بين القول والاحتلال.

ويزداد ذلك أهمية إن إطلاق بعض الأئمة فقط الكفر على أقوال بعض الطوائف وأربابها لا يلزم منه كفر أصحابها.

(١) مجموع الفتاوى، ٣٥٧٣/٣

(٢) نفس، ٣٥٤/٣

وفي نهاية هذا المطلب يمكن القول: إن ابن تيمية قد وافق ابن حزم في كثير من
اعتباراته في مسألة الاجتهاد العقلي، واكتفوا.

وقبل الختم لا بد من إشارة مهمة:

قد يُعترض على ابن حزم وابن تيمية على قولهم بالاجتهاد العقلي - بالتناقض
الذي يظهر بين هذا التأسيس النظري الذي يثبت المخبرة والأجر للمجتهد، وبين
التزيل العملي الذي يتجلى في التمهيد والتفصيل الذي يجد في سياق انتقادات
هؤلاء أنفسهم للفرق الأخرى بل ولأشخاص معينين مُسمَّين، وجمابه أنه قد سبق
بيان أن المجتهد عند هؤلاء على درجات: معيار ترانها هو قيام الحجة والاعتراض،
وبذلك يكون المجتهد المقصود بالأجر والمخبرة هو المجتهد الذي طلب الحق
فأخطأ ولم تلم عليه حجة. أما من قامت عليه الحجة فعارضها متبهاً هوذا فهو ملتب
فاسق متدفع. وأما من قامت عليه الحجة فعارضها من باب الاعتراض على الشرع
فهو كافر.

بلذلك يمكن القول: إن كلمة تلك الفرق في نظر ابن حزم وابن تيمية من أهل
الصف الثاني، من أهل الأهواء الذين قامت عليهم الحجة، فعارضوها اتباعاً للهوى،
فخرجوا بذلك من الصف الأول، ولم يدخلوا في الصف الثالث.

ومما سبق يمكن القول إن المراجعات التي قدمها المناظرون بالاجتهاد العقلي،
مضطلة في العنبري وابن حزم وابن تيمية، كان من أكثرها المهمة ترك التكفير بالخطأ
العقلي، خلافاً لأكثر المعتزلة وبعض الأشاعرة، وهو ما تجلّى عندهم سريعاً في
المنع من تكفير الفرق الأخرى.

بل أكثر من ذلك فقد كان من نتائج تلك المراجعات: إثبات القول بترفع
الاجتهاد العقلي في فروع الأصول الدين، وتقرير حظر المجتهد المخطئ الذي قام
بخط الاجتهاد، بل وإثبات الأجر له شأنه شأن المجتهد في الفتويات.

المطلب الثاني: حكم الاجتهاد المخطئ في أصول أصول الدين» من أهل الأديان الأخرى»

بعدما رأينا أن من العلماء من يجيز الاجتهاد في مسائل أصول الدين الخلافية بين فرق الأمة الإسلامية، أنعم هذا البحث بالكلام من الخلاف في الأصول الكبرى بين الأمة الإسلامية والأسم الأخرى؛ إذ إن كثيراً ممن منح الاجتهاد في فروع «أصول الدين» كالغنى أن يؤدي ذلك إلى القول بالاجتهاد في أصول «أصول الدين»، وقد رأينا ذلك صريحاً في إلزام المنهري بتصويب أهل الملل، وهو إلزام لا يصح.

كما أن بعض العلماء -ومنهم الفزاري- حُكي عنهم طرد المخطئ من أهل الملل الأخرى، وهو ما يحتاج إلى بيان يتم تفصيله فيما يأتي.

• أولاً: التمهيد بين الاجتهاد في أصول «أصول الدين» وبين «الاجتهاد في فروع أصول الدين»:

من المسائل المتفق عليها بين الماتمين من الاجتهاد الفقهي ومثبه أن أصول الدين الكبرى -والتي هي التوحيد والنبوة والمعاد- لا اجتهاد فيها؛ وذلك معلوم من الدين بالضرورة؛ وفي ذلك يقول ابن الملاصمي:

«اعلم أن كل ملة تختلف ملة ميتا عليه السلام فالتقول بها كفر، والاعتقاد بها كفر؛ نحو الشريعة والمجوسية، وملة أهل النحر، والمصابنة، واليهود، والنصرانية، وعباد الأصنام، وكذلك كل نوع من أنواع هذه الملل؛ لأنهم يختلفون فيما بينهم. والعلم بذلك حاصل من ديننا باضرطر، وأجمع عليه الخلف والسلف من هذه الأمة؛ ولهذا جامعهم ميتا عليه السلام، والمسلمون بعده، وليس يذهب كفر هذه الملل على أحد من المسلمين»^(١)

ويقول ابن حزم -وهو من القائلين بالاجتهاد في الاعتقاد- بعد أن ذكر حرقه من المجتهد المخطئ في أصول الدين من أهل الإسلام: «ولما من كان من غير أهل الإسلام من

(١) كتاب الصافي في أصول الدين، ابن الملاصمي، ص ٥٨٩

نصراني، أو يهودي، أو مجوسي، أو سائر الملل، أو الباطنية الفاضلين باللهية إنسان من الناس، أو نبوة أحد من الناس بعد رسول الله ﷺ، فلا يطولون تطويل أصلاً، بل هم كصغر، مشركون على كل حال^(١).

وقد حاول المفسرون من الاجتهاد في الفروع العقيدة إلزام الفاضلين بالاجتهاد في فروع أصول الدين، بتصويب المجتهد المخطئ في الأصول الكبرى أيضاً، بناءً على اشتراكهما في العلمية والقضية. ولما كان النصري أول من نقل عنه القول بتصويب المجتهدين في الأصول والفروع، فقد رد عليه كل من تكلم في المسألة من الماتمين من الاجتهاد إذ إنهم يعتبرون أن التكليف في أصول الدين إنما يطلب فيه القطع، وأنه إذا جاز -على رأي النصري- تكليف الظن، إنما يختلف فيه أهل الإسلام. فكل ذلك ميجوز أن يكون بالمنحة والندوة وغيرهم المخالفين لهذه الملة، واليهود والنصارى المخالفين في النبوة كلهم مصيئون، وأنهم كفوا الظن لما يخفرونه، وشبههم في أمارتهم لذلك^(٢).

ولقد سبق أن رأينا أن هذا القول ينسب أيضاً إلى النصري، لكن الصحيح أنه ينسب إليه من باب الإلزام فقط، خاصة أن أشهر الروايتين عنه -كما يقول الجويني- أنه يصوب المجتهدين من أهل القبلة لا غير.

ولا يصح إلزامه به لأمرين اثنين: الأول: أن لازم المذهب ليس بمذهب، ولأننا لأنه لم ناست الألفاظ السمية والمفعية على بطلان تلك الملل، بخلاف ما وقع بين المسلمين؛ لأن كثيراً من يتعلم فيه القطع كما ذهب إليه النصري.

والد سبق تفصيل ذلك في مراجعة مفهوم أصول الدين، ومسألة القطع والظن، فلا حاجة لتكراره، وخلاصة أن أصول الدين الكبرى قطعية باتفاق، مجمع عليها بين فرق الأمة، أما مسائل فروع العقيدة فليست كذلك، فلا يصح قياسها عليها.

وبذلك لم يلزم من إقرار الاجتهاد في فروع أصول الدين، وجوب القول بالاجتهاد في أصوله الكبرى، كما لا يلزم من الإجماع على تنفي الاجتهاد في أصول الدين الكبرى وجوب الامتناع عن الاجتهاد في فروعه، لما بين الأصول والفروع.

(١) الفراء: مما يجب احتضاره، ص ٨٢.

(٢) كتاب المذهب في أصول الفقه، محمود بن العباسي، ص ٦٥.

• ثانياً: موقف الجاحظ والقزالي من المصطلح «أصول الدين» من أهل الأندلس:

كثيراً ما يسب القول بإصابة المجتهدين في التقليدات في أصولها وفروعها، إلى المعبري والجاحظ مقرونين، وقد فصل رأي المعبري عن قبل^{١٠}، ولربما أنه حصر ذلك في فروع «أصول الدين»، وأن سبب تصويبه للجمال الأخرى إنما هي سبب إلزامية لا يلتزمها، وفي هذه القطعة نفصل رأي الجاحظ، بل والقزالي الذي جعله القاضي محاسن من نحا قريباً من هذا المنحى حين قال:

«وذهب عبيد الله بن الحسن المعبري إلى تصويب أقوال المجتهدين في أصول الدين فيما كان عرضة للتأويل، وفارق في ذلك فرق الأمة؛ إذ أجمعوا سواء على أن الحق في أصول الدين في واحد، والمخطئ فيه أكمل حاسي فاسق. وإنما الخلاف في تكفيره.

وقد حكى القاضي أبو بكر الباقلائي مثل قول عبيد الله عن داود الأصبهاني؛ وقال: وحكى قوم عنهما أنهما قالاً ذلك في كل من علم الله سبحانه من حاله استطراف الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا أو من غيرهم.

وقال نحو هذا القول الجاحظ وشكك في أن كثيراً من العامة والنساء والبله ومفسدة النصراني واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم؛ إذ لم تكن لهم طياع يمكن معها الاستدلال. وقد نحا القزالي قريباً من هذا المنحى في كتاب التفرقة.

ولعل هذا كله كافٍ بالإجماع على كثرة من لم يكفر أحداً من النصراني واليهود وكل من لارق من المسلمين أو وقف في تكفيرهم أو شكك^{١١}.

إما حين نتحدث عن الاجتهاد عمومتاً، فلننا نتحدث عن أمرين: الأول: التصويب والتسطة، والثاني: العلم والتكليم.

والنص الذي بين أيدينا لا ينسب إلى الجاحظ ولا إلى القزالي القول بتصويب

المخالفين للملة في اجتراحاتهم وإتسا علمهم في خطتهم، وهو ما يُصَعِّلُ فيما يأتي

١٥- موقف الجاحظ من الفسطاط في أسواق طسوق الدين - من أهل الأديان

الأصغر:

رأينا من قبل أن الجاحظ وثمة بين الثرس وأصحاب المعارف عمومًا يلجئون إلى القول بأن المعارف ضرورية طبيعية، وأن المكلف ليس له فعل سوى لإزالة الخلق، ومن لم فإن من لم تحصل له هذه المعرفة الضرورية ليس مكلفًا بل هو معذور في جهله، ولذلك قال القاضي عياض في النص السابق: فوالله نحر هذا القول الجاحظ وثمة في أن كثيرًا من العامة والنساء وإبله ومثله النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم؛ إذ لم تكن لهم طياح يمكن معها الاستدلال^(١٥).

بل وزعم ابن الروندي أن ثمة كان يزعم أن أكثر اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والهمرية ونساء أهل القبطه وصوامهم وأطفال المؤمنين والبنين بأسرهم يصيرون في القيامة تراثًا^(١٦)، وذكره عبد القاهر البغدادي أيضًا^(١٧). وهو ما كتبه أبو الحسين المنيط وأبطله^(١٨).

لكن أبا الحسين المنيط يقر أن الكافر - عند ثمة بين الثرس - هو الذي حصلت له المعرفة هباءً عن أصله في المعارف - وعاقب بخلاف من لم يضطروا إلى المعرفة، وبصه: أو الكفار عند ثمة هم المعارف بما أسروا به ونهروا عنه، القاصدون إلى الكفر بالقلة والمعصية له^(١٩) وهو ما يعني أن الكافر غير الملوث المعتقد لا حجة عليه، ولا يُسنيه يهوديًا ولا نصرانيًا ولا كافرًا^(٢٠). هذا في حقيقة الأمر، أما في واقع الناس فإنه يحكم على من أظهر

(١٥) نفسه ٢/ ١٠٦٤.

(١٦) كتاب الانكسار والرد على ابن الروندي المجلد ١ ص ١٥٠.

(١٧) أصور الدين، المجلد ٣ ص ٣٣٦.

(١٨) كتاب الانكسار، ص ١٥٦.

(١٩) نفسه ص ١٥٠.

(٢٠) نفسه ص ١٥٦.

الكفر به، مثلما يحكم لمن أظهر الإسلام به.

ويمثل ذلك ألزم الجاحظ من قبل القاضي عبد الجبار الذي يقول: «واحد م يعظم به خطأ أبي عثمان في هذا الباب أنه يلزمه أن يقول في سائر من تكلم بالرسول وعاند: أنه كان عارفاً بالله ورسوله مكلفاً، جاحظاً لما يعرفه فلذلك يوجه إليه الذم. وهذه كانت طريقة سائر الكفار، يجعلهم بمنزلة المتألفين عنه، في هذا الوجه. ويقول: لو كان فيهم من لا يعرف لزالت عنه المحبة، ولما توجه إليه ذم ولا عيب، ولعل محل الصبي في أن الذم لا يلحقه لأن -عنده- إنما يلحق الذم والملح من عرف الله وعرف أنه يستحق العقاب من جهته على المعاصي، والثواب على الطاعات. ومن لم يعرف ذلك، فالتكليف زائل عنه. وهذا عظيم من الخطأ، لأن المتكلم من أمر الكفار، خلاف هذه الصفة التي حملها على اعتقادها هذا للمذهب»^(١).

وهذا لا بد من تسجيل ملاحظة مهمة، وهي أن القاضي عبد الجبار، مع إلزامه للجاحظ بما هو «عظيم من الخطأ» لم يكفره، ولم يفسده، بل «أب في كتبه على ذكره بكنيته تشريفاً، والترحم عليه، وهو خلاف منهج المعتزلة في التعامل مع غيرهم، فهؤلاء عاملوا مخالفينهم مثلما عاملوا أصحابهم.

وبالمودة إلى الجاحظ نفهم أن مصطلح الكافر عنده يوزج -كما يقول أبو القاسم البلخي-: «بين معاند، وبين عارف قد استغرقه حبه لمذهبه وشغفه وإفقه وعصبته فهو لا يشعر بما عنده من المعرفة بخالفه وتصديق رسله»^(٢).

لما الجاهل الذي لم يعرف ولم يعاند فهو عنده معذور، وهو ما يضيء دائرة الكفار عنده لتتصغر في الذين عرفوا وعاندوا، وهو ما لم ترتفع الطوائف الأخرى بما فيهم أصحابه المعتزلة. وبذلك يظهر أن موقف الجاحظ من السجدة في أصول الدين الكبرى الذي بالغ في اجتهداه ولم يعرف الحق ضرورة مبتلة على أصله في نظرية المعرفة الذي بين سابقاً، هو عدم التأنيب، شأنه في ذلك شأن الجاهل المقلد للأديان الأخرى.

(١) المصنف، النظر والمعارف: ١٧/ ٣٣٣ ٣٣٤.

(٢) باب ذكر المعتزلة من عقالات الإسلاميين، للبلخي، خمس فصول الإحداث والقبول المستقرة، مشرق فؤاد سيد، الأعلام الموسومة للنشر، ١٩٧٤ ص ٧٢.

هل الخزالي يصل إلى نص مذهب الجاحظ؟

ب- مواقف الخزالي من المصطفى في أصول الحديث من أهل الأديان

الأخرى:

وأما سابقاً أن موقف الخزالي هو تكثير المصطفى في الأصول الكبرى، وتأييم المصطفى في فروعه، لكن النص الذي جاء عند القاضي عياض يلحق إلى أن الخزالي قد نحا طريقاً من معنى الجاحظ، الذي يملأ المصطفى مطلقاً، فهل هذا صحيح؟

أخيراً انتقل إلى أن الخزالي قد ذكر في المصطفى في مسألة الحكم الأول من أحكام الاجتهاد الذي هو: «تأييم المصطفى في الاجتهاد» موقف الجاحظ السابق وقد انتقد، فقال بعد أن عرض رأي الجاحظ: «وهذا الذي ذكره ليس بمحال قطعاً لو ورد الشرع به، وهو جائز، ولو ورد التمسك كذلك لوقع».

ولكن الواقع خلاف هذا فهو يميل بأداة سمعية ضرورية^(١). ثم شرع في ذكر أدلة. وبذلك يظهر أن الخزالي لا يقول بقول الجاحظ، وأما ما ذكره القاضي عياض فقد غلطه فيه الزركشي قائلًا: «وما نسب للخزالي غلط عليه فقد صرح بفساد مذهب العنبري كما سبق منه، وهو بريء من هذه المقالات»^(٢).

وبالرجوع إلى نص الخزالي في الفقرة نجدته يقول:

«وأما أفول، إن الرحمة تشمل كثيراً من الأمم السابقة، وإن كان أكثرهم يعرضون على النار إما عرصة خفيفة، حتى في لحظة أو ساعة، وإما في مدة حتى يطلق عليهم اسم بحث النار، بل أقول، إن مصاري الروم والترك في هذا الزمان تشملهم الرحمة إن شاء الله تعالى، أصبى الدين هم في أخاصي الروم والترك ولم تبلغهم الدعوة فزعم ثلاثة أصناف».

صنف لم يبلغهم اسم محمد ﷺ أصلاً فهم معلوون.

(١) المصطفى، ٣٥/٢.

(٢) البصر المصطفى، ٢٧٩/٨.

وصف بلغهم اسمه ونحته وما ظهر عليه من المعجزات؛ وهم المجاورون لبلاد الإسلام والمخالفون لهم، وهم الكفار الملحونون.

وصح ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد ﷺ ولم يبلغهم نحت وصفته، بل سمعوا أيضًا منذ الصبا أن كذاً ما لبس اسم محمد إلهي البوثة، كما سمع حينئذ أن كذاً يقال له المقفع بعث الله تعالى بالنيرة كذاً ما؛ فهؤلاء عتدي في أوصافهم في معنى الصنف الأول؛ فإنهم سمع أنهم لم يسموا اسمه - سمعوا خد أوصافه؛ وهذا لا يحرك داعية النظر في الطلب^(١).

من خلال هذا النص يظهر أن الفزائي يقول بعذر الكفار الذين لم تبلغهم دعوة النبي ﷺ، أو بلغهم عنه أخبار مشوهة مكشورة لم تحرك دواهي البحث والنظر عندهم، وإلى هذا الحد فقط يمكن القول إن الفزائي موافق للجاحظ؛ لكن محل الخلاف هو الصنف الثاني الذي يميز فيه الجاحظ بين من حصلت له المعرفة الضرورية وبين من لم تحصل له؛ فيكفر الأول دون الثاني، أما الفزائي فإنه يكفره جملةً وتفصيلاً؛ وبذلك يظهر أن الفزائي مخالف تمامًا للجاحظ في إطلاق القول بعذر المجتهد المخطئ في أصول الدين الكبرى.

ومما يؤكد ذلك؛ قوله في الاختصار - عند بيان مراتب الناس -: «طائفة ماتت عن اعتقاد الحق كالنكرة والبدعة؛ فالجاني الخليل منهم الضمير العقل، الجامد على الظن، المتقن على الباطل من مبدأ النشوء إلى كبر السن لا يضع معه إلا السوط والسيف؛ وأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف؛ إذ يفعل الله بالسيف والسمان ما لا يفعل بالبرهان».

وهي هذه إذا استقرأت تراويح الأعيان لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا إلى الانقياد^(٢).

وجه الاستدلال أن هذا الصنف المذكور عند الفزائي مازم بالإسلام، خلافاً للجاحظ الذي يعتبره غير مكلف أصلاً؛ وبذلك يظهر الفرق بينهما.

(١) فصل الصفة، ص ٣٨ ٣٩

(٢) الاختصار في الاختصار، ص ٧٥

خلاصة الفصل الثاني

تدريجاً لما جاء في هذا الفصل يمكن القول إن التفریق الذي وقع بين حكم الاجتهاد في العقديات والاجتهاد في الفقهيات، قد أدى بالمتكلمين والأصوليين إلى الحكم بتأثير المجتهد المخطئ في مروج «أصول الدين» وتبديده، بل وتكفيره عند أكثر المجتازة وبعض الأئمة. لكن المراجعات التي قدمها العمري، وابن حزم، وابن تيمية لذلك الضمير ومعاييره، قد كان من آثارها تعميم القول بالاجتهاد ليشمل باب الاعتقاد أيضاً، وهو ما أدى مباشرة إلى علم المجتهد المخطئ الذي قام بحق الاجتهاد، بل والقول بأجره مثله مثل المجتهد المخطئ في الفقهيات.

ثم إن الجاسط قد ذهب إلى علم المخطئ من مخالفي أهل الملل الأخرى، معتبراً أنهم ليسوا مكلفين؛ لأن المعرفة لم تحصل لهم ضرورة ولا طبعاً، وقد جُعل هذا القول منه تعميماً للقول بأن كل مجتهد مصيب حتى في أصول «أصول الدين»، ونسب هذا الرأي للعمري والفراني، لكن البحث أظهر أن هذه النسبة لا تصح.

خلاصة الباب الثاني:

رأينا في هذا الباب خريق المتكلمين والأصوليين بين الاجتهاد في أصول الدين وفروع الدين، مجوروا الاجتهاد في الفروع، وحتوه في الأصول، وهم مع إقرارهم بتراثية المسائل المندرجة في أصول الدين، من جهة ما يقع به التكفير وما يقع به التصديق والتصليل - قد جعلوا تلك المسائل كلها من العلم القطعي الذي لا اجتهاد فيه.

وقد نتج عن هذا التماسيل منح الاختلاف الفقهي، واعتبار المجتهد المخطئ في مسائل العقيدة الفرمية إما كافراً وإما فاسقاً، مع تفاوت ملحوظ بين المعتزلة والأشاعرة في التشدد في إقصاء المخالف؛ إذ كان المعتزلة أكثر تشدداً وغلوا في تكفير المخالفين، والدعوة إلى تريب الأحكام الفقهية المترتبة على تكفيرهم مع تأويلهم واجتهادهم. وعلافاً لذلك كان الأشاعرة أقل تشدداً، خاصة مع العراقي والريزي، اللذين ناقشا مسألة التكفير في هذا الباب بموضوعية وتجرد.

وبمقابل هؤلاء فقد رأينا مواقف بعض الأئمة الذين أئروا بالاجتهاد العقدي؛ كالعنبري وابن حزم وابن تيمية، وقد جاء إقرارهم هذا مستنداً إلى مراجعة المفاهيم التي تناولها أصحاب الرأي الأول، وسوا عليها مدحهم، خاصة مفهوم الأصول والفروع، ومفهوم القطع والظن؛ فبخص أهل هذا الرأي إلى أن مسمى أصول الدين، الذي يرادف علم الكلام، والعقيدة، تدخل تحت الأصول القطعية، والفروع الفقية، كما أن مسمى فروع الدين، الذي يرادف الفقه، تدخل تحت الأصول الفطمية، والفروع الفقية، ومن ثم اعتبروا الاجتهاد في فروع الفقه مثله مثل الاجتهاد في فروع الفقه، واعتبروا المجتهد المخطئ مخطئاً مأجوراً! وهو ما كان من آثاره قبول الاختلاف الفقهي المبني على الاجتهاد، وترك تكفير المستنكرين أو تحصيلهم وتصليلهم.

خاتمة

في ختام هذا البحث يمكن القول:

إن موضوع التقليد والاجتهاد في أصول الدين من المواضيع الخلافية بين المذاهب الإسلامية، التي تحكمت فيها أمور عدة منها توجه خاص - الخلاف المذهبي، الذي تعلق بمفاهيم: «أصول الدين»، و«التقليد»، و«التكفير»، و«الاجتهاد»، ومفاهيم أخرى غيرها. ويمكن ردها جميعاً في ربطها بموضوع الدراسة - إلى مفهوم «أصول الدين»، ومفهوم «المعلم».

إن جميع المذاهب متفقون على أن المطلوب في أصول الدين هو المعلم، لكن اختلفت أنظارهم في معاني أصول الدين، ومعنى المعلم، وهو ما كان له أثر في اختلافهم في مسائلتي التقليد والاجتهاد في أصول الدين.

في الوقت الذي أصبح فيه مفهوم «أصول الدين» عند جمهور المتكلمين - معتزلة وأشاعرة - مرادفاً لأصول الملحق، وأصبح فيه مفهوم «المعلم» مرادفاً للقطع واليقين المشروط بالنظر والاستدلال، أصبح القول بمنع التقليد والاجتهاد في أصول الدين تهجية محسومة إذ لا اجتهاد في قطعي، والتقليد ليس طريقاً إليه.

وهو ما كان من آثاره الخلاف في حكم المقلد بين التكفير والتصديق والتأثير. والخلاف في حكم المجتهد المخطئ بين التكفير والتضليل، مع تفاوت ملحوظ في التشديد والتخفيف بين المعتزلة والأشاعرة. مع ضرورة التنبه إلى التحيز بين مفهوم «التكفير»

المتعلق بالمقلد، والذي يؤول إلى التضييق بمعناه الاحتزالي، ومفهوم «التكثير» للمتعلق بالمجتهد، والذي يؤول إلى معناه التقهني.

لكن بعد أن تمت مراجعة تلك المعاني من قبل بعض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، والمعتزلة بالاستناد إلى تصوير الشرح، أصبح مفهوم «أصول الدين» يتناول درجاتٍ متفاوتة من المسائل العقيدية، أطلقها بالتسمية به «أصول الدين»: المسائل المجمع عليها بين جميع الفرق الإسلامية؛ وهي: التوحيد، والنبوة، والعهود، والتقليد، والذي يعني مطابقة الاعتقاد للحق من غير شك- كإثبات فيها، تبعاً لمفهوم «المعلم» الذي أصبح يعني عند هؤلاء مجرد مطابقة الاعتقاد للواقع، من غير شرطه بنظر ولا استدلال. لكن تبقى هذه المسائل لا اجتهد فيها قطناً، والمخطئ فيها غير معذور خلافاً للمجاهط. بخلاف المسائل المتفرقة عنها، وهي المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية كالخلاف في الصفات، والأفعال، وما أشبهها؛ فإنها مما يدخلها الاجتهاد.

وبناءً على ذلك ذهب هؤلاء إلى القول بصحة إيمان المقلد كما ذهبوا إلى القول بالاجتهاد في فروع «أصول الدين»، لا على معنى أن كل مجتهد فيها مصيب، وإنما على أن المجتهد فيها معذور مأجور، وإن أخطأ، مثله مثل المجتهد في فروع الفقهيات.

أطلاق المبحث:

إضافة إلى التعالج التي قاد البحث إليها، فقد فتح ثغراً أسمى للبحث والدراسة، سواء أكانت عامة أم خاصة.

لكن المسائل العامة التي تبه هذا البحث إليها، والتي لا تزال في حاجة إلى معالجة بالدرس والتعليق، مسألة تحوير المصطلحات، التي -كما قال ابن حزم- يمتد إغمارها أسمى البلاد. ومن ذلك جرد المصطلحات العقيدية التراثية ودراستها دراسة مصطلحية في سياقاتها الفرعية، وجعل نتائجها محكمة في مراجعة الفروع الكلامية.

ومن ذلك أيضاً ضرورة ترك التسميات، والنسب المطلقة للمتلعب، وترك اعتمادها، وذلك بالاعتناع على مصادر كل فرقة وكل إمام -إن كان له كتاب مطبوع- وقد رأينا في هذا البحث نماذج من تلك التسميات، وكيف أنقضى البحث إلى تخصيصها. ومن ذلك

أيضاً تحرير المسائل الخلافية، وذلك بتحليلها بناءً على أقوال أهل كل مذهب فيها، لا على الأحكام المسبقة، ولا على قول الخصوم، ولما يفهمها داخل نسيجها والتشديد على ترك الالتزامات التي لا يتبنّاها للمخالف أمراً.

ومن المسائل الخاصة التي ألمح إليها البحث، وهي تحتاج إلى مزيد دراسة بالدرس والتحليل، مسألة الالتزام العقائدي، وذلك لما لها من خطورة تنجلي في تأديتها إلى التكفير المتبادل، وقد ألمحت إلى ذلك من خلال بعض النماذج في ثنايا البحث.

يضاف إلى ذلك أيضاً ضرورة إعادة دراسة مصطلح التكفير عند المتكلمين، لما يقع فيه من الخلط بين التكفير المقضي للإقصاء الدنيوي، والحكم بالمطاب الأعمري، وبين التكفير المقصور على الحكم بالمطاب الأعمري، وقد أشرت إلى بعض ما دعت الحاجة إليه من ذلك أيضاً في ثنايا هذا البحث.

ومن المسائل المهمة التي نه إليها البحث وتحتاج إلى مزيد بحث مسألة القطع والظن في علم الكلام.

وكذا نظرية المعرفة عامة، ونظرية التوليد عند المعتزلة خاصة، وغير ذلك.

وبهذا تم سلف البحث الذي سبق تقديمه في مقدمة هذا البحث، والحمد لله.

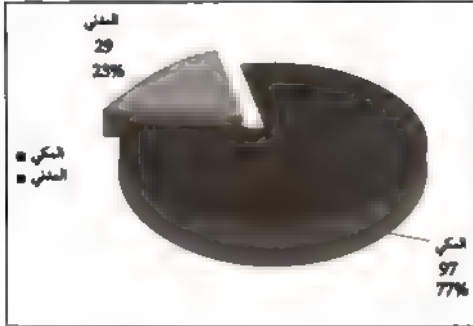
ملاحق

المحق الأول: الإحصاء العام لجميع الصيغ الاشتقاقية لجذر (ن ظ ر)

| اللفظ | عدد الوُجُود | المبني | المعني | ملاحظات |
|-------------|-----------------|--------|---|---------|
| نَظَرَ | 3 | 1 | فعل ماضٍ | |
| أَنظَرَ | 1 | 1 | فعل مضارع | |
| تَنظُرُ | 1 | 1 | فعل مضارع مقرون بلام الأمر (وَلتَنْظُرِي) | |
| تَنظُرُونَ | 4 | 1 | مضارع | |
| نَنْظُرْ | 3 | 3 | مضارع | |
| يَنْظُرْ | 9 | 7 | مضارع | |
| يَنْظُرُوا | 8 | 7 | مضارع منصوب | |
| يَنْظُرُونَ | 19 | 14 | مضارع | |
| أَنْظُرْ | 26 | 20 | فعل أمر | |

| | | | | |
|---------------|-----|-------|-------|----------------------------|
| انظرونا | 2 | _____ | 2 | فعل أمر |
| انظروا | 9 | 8 | 1 | فعل أمر |
| انظرونا | 1 | _____ | 1 | فعل أمر |
| انظري | 1 | 1 | _____ | فعل أمر |
| تَنْظُرُونَ | 3 | 3 | _____ | مضارع مفعول بلا الناحية |
| أَنْظُرِي | 3 | 3 | _____ | أمر |
| يَنْظُرُونَ | 6 | 4 | 2 | مضارع مبني للمجهول |
| نَظَر | 1 | _____ | 1 | مصدر |
| يَنْتَظِرُونَ | 1 | 1 | _____ | مضارع |
| انْتَظِرْ | 1 | 1 | _____ | أمر |
| اتنظروا | 5 | 5 | _____ | أمر |
| الناظرين | 5 | 3 | 2 | اسم فاعل |
| ناظرة | 2 | 2 | _____ | اسم فاعل |
| نظرة | 1 | 1 | _____ | مصدر المرة |
| نَظَرًا | 1 | _____ | 1 | مصدر |
| منظرون | 1 | 1 | _____ | اسم مفعول |
| المنظرين | 5 | 5 | _____ | اسم مفعول |
| منظرون | 3 | 3 | _____ | اسم فاعل |
| المنظرين | 3 | 3 | _____ | اسم فاعل |
| المجموع | 128 | 97 | 29 | |

مبيان يبين النسب المئوية لورود الصيغ المبكوة والمدنية،



الملاحق الثاني: الإحصاء الخاص بـ (نظرة) اشتقاق الجذر (نظرة)

الدالة على الأمر بنظر التفكير أو الاعتبار

| اللفظ | عدد الورود | المبكي | المدني | ملاحظات |
|---------------------|---------------|--------|--------|-----------|
| 1 (نَظَرَ) تَنْظُرُ | 1 | 0 | 1 | فعل مضارع |
| 2 (نَظَرَ) يَنْظُرُ | 2 | 2 | 0 | فعل مضارع |

| 3 | (الولم) (العلم) (يسروا) في الارض لما ينظروا | 8 | 7 | 1 | فعل مضارع |
|---------|--|----|----|---|-----------|
| 4 | (أفلا) ينظرون | 1 | 1 | 8 | فعل مضارع |
| 5 | انظر | 22 | 16 | 6 | فعل أمر |
| 6 | انظروا | 9 | 8 | 1 | فعل أمر |
| المجموع | | 43 | 34 | 9 | |

بيان يوضح النسب المئوية للمكي والمبلي من الصيغ:



فهرس المصادر والمراجع

القرن الكريم، رواية ودرش عن نافع.

١. مصادر كلامية:

أ. مصادر أصليّة:

- الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار، حظه وندم له: إصل بدير حوز، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٨م.
- البحث عن أمة التكفير والتضيق، أبو القاسم البستي، تحقيق ومقدمة ولفرد مافلونك، وزاينه اشيتكه، منشورات إصل، بغداد، ط. ١٠٩٠٩٠٩م.
- أثبت دلائل النبوة القاضي عبد الجبار، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، دار المريضة، بيروت- لبنان.
- شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار، تعليق: الإمام مالكهم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وعية، ط. ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- كتاب الاتصال والرد على ابن الرواندي السلسله تحقيق وتقديم: نيرج، بيت الزرقاء، لندن، ط. ١٠١٠١٠م.
- كتاب الشائق في أصول الدين، ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي، حققه وقدم له وعلق عليه: إصل بدير حوز، مطبعة دار الكتب والوثائق القوية، القاهرة، ١٤٢١هـ-٢٠١٠م.

- كتاب الثلاث في تصحيح المعتقد، أحمد بن يحيى المرتضى، حققه ونظم له وأعد: أنيس نصري، ناشر: دار المشرق، ش م م، بيروت- لبنان، ١٩٨٥م.
- كتاب المختصر في أصول الدين، ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي، غني بتحقيق ما بقي منه، مارتن مكلموت، وويلفرد ماكلونج، الهندي، لندن، ١٩٩١م.
- كتاب المفالات ومعها هيون المسائل والجوابات، أبو القاسم البلخي، تبحر حسين غانصو ورواجح كردي، وعبد الحميد كردي، دار المطبع للدراسات والنشر، ط ٢٠١٨م.
- كتاب المتنازع في أصول الدين، أبو القاسم الزمخشري، تحقيق وتقديم: سابين شميده، الناشر العربية للطباعة - ناشر: بيروت- لبنان، ط. ١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.
- ما لم ينشر من تراث الجاحظ، المسائل والجوابات في المعرفة، تحقيق: عالم صالح الطمان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية.
- مناقشة القرآن، ركن الدين أبو طاهر الطبري، تبحر: عبد الرحمن السالمي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٤٢٦هـ- ٢٠١٥م.
- المجموع في المحيظ بالتكليف، ابن منيرة. الجزء الأول، غني بتصحيحه ونشره: جين يوسف هوين السوحي، معهد الأديب الشرقي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط ١، ١٩٦٥م. الجزء الثالث: غني بتحقيقه ونشره: يان بترسي، دار المشرق، بيروت- لبنان، ط ١، ١٩٩٩م.
- المختصر في الرد على النصارى، الجاحظ، تبحر: محمد عبد الله الشرفاوي، دار الجيل، بيروت، ومكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، ط. ١، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
- المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ضمن رسائل الملك والتوحيد، تبحر: محمد عمار، ط. ٨٠٢-١٤هـ- ١٩٨٨م.
- المسائل في الخلاف بين البصريين واليعاقبيين، أبو رشيد اليسابوري، تحقيق وتقديم: منن قبانق ورضوان السيد، معهد الإفتاء العربي، طرابلس- ليبيا، ط. ١، ١٩٧٩م.

• **المخطوط في أبواب التوحيد والملك**، بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأداء، والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة ترانسا للقاهرة، الجزء التاسع: التأليف تحقيق، الطويل، وسعيد زايد، راجعه: إبراهيم مذكور، الجزء السادس عشر: التكميل، تحقيق، محمد علي النجار، وعبد العظيم النجار، مراجعة: إبراهيم مذكور، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٥٨ هـ - ١٩٦٥ م. الجزء الثاني عشر: النظر والمعارف، تحقيق: إبراهيم مذكور، مطبعة مصر. الجزء السابع عشر: الفرجات، حرره: أمين الخولي، مطبعة دار الكتب، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٢ م.

• **مخطوطات من الكتاب الأوسط في المقالات**، أبو العباس الثعالبي الأكبر، نج. وتقديم: يوسف فان إس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٩٧١.

• **Daniel GUMARET: Les Uṣūl al-ʿImān al-Qaḍī 'Abd al-Jabbār et leurs commentaires**, Institut français d'archéologie orientale du Caire. Volume 15 (1979).

• **Omar HAMDAN & Sabine SCHMIDTKE: Qaḍī 'Abd al-Jabbār al-Hamadī: On The Promise And Threat An Edition Of A Fragment Of The Kitāb al-Mughaffar wa al-'Adl preserved in the Flückovitch-Collection**, St. Petersburg. Medio 27 (2008).

• **أب- مصادر أشعرية:**

• **١. مخطوطات:**

- **إكثار السطوين (أو كتاب الاجتهاد)**، المكتبة الوطنية، ٢٠٧٨ هـ.
- **الأوسط في الاحتفاظ**، أبو المقطر الإسفرائيني، الخزنة العباسي للذكور، نظام مكتبي الجهرية.
- **تفسير أسماء الله العتيق**، عبد القادر البغدادي، نسخة محفوظة بمكتبة تيسري، راسد أفندي، رقمها: ٤٩٧.
- **تقييد في تكميل أبي الهذيل للمالك**، أحمد بن مبارك السجلدي، الدمشقي.

الخزانة الحسنية، ١٣٥٠هـ، (٢٠٨-٢١٠هـ).

- **عبد القادر بن علي بن عبد القادر الجندابي** (مخطوط)، المكتبة الأحمديّة بطنس، رقمها: ١٥٥٨٤.

ب-٢، مطبوعة

- **أبكار الأبنكار في أصول الدين**، سيف الدين الأحمدي، نج. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط. ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

- **ابن طلحة البكري** ومختصره في أصول الدين، نج. محمد الطبراني، مركز أبي الحسن الأشعري، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط. ١٤٢٤هـ - ٢٠١٣م.

- **أساس العقيدة**، فخر الدين الرزقي، دراسة وتحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، ط. ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

- **الإسماع في شرح الإرواء**، ابن بزرة التونسي، نج. عبد الرزاق بسود، وعبد السهلي، دار الضياء الكويت، ط. ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

- **الاقتصاد في الاضطاف**، أبو حامد الغزالي، حني به أنس محمد علنان الشرفاوي، دار المنهاج، بيروت - لبنان، ط. ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

- **إبصار العلوم من علم الكلام**، أبو حامد الغزالي، طبع مطبوعًا بمقاصد الفلاسفة، نج. أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

- **الإكمال فيما يجب اعتقده ولا يجوز الجهل به**، أبو بكر الباقلائي، إعداد وتقديم الحبيب بن طاهر، دار مكتبة المملوك، بيروت - لبنان، ط. ١٤٣١هـ - ٢٠١١م.

- **البیان من أصول الإيمان والكشف عن تمويهاات أهل الطوائف**، أبو جعفر السمناني، نج. عبد العزيز رشيد الأيوبي، دار الضياء الكويت، ط. ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

- **التبصير في الدين** ونسب الفروع الشجرية عن الفرق المذاهب، أبو المظفر

الإسبرليني، دراسة وتحقيق محمد الخليفة، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

• تحرير المطالب لما تضمنت طيفه ابن الحاجب، أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم اليكي الكومي التونسي، نج. نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

• الجيوش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين، محمد شعرون بن أحمد بوجمعة التومراني، دار الصحابة للتراث، ط ١، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

• رد التشبه في مسألة الخليفة أحمد بن مبارك السجلماسي للمطلي، نج. عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠١م.

• رسالة إلى أهل الكفر، أبو الحسن الأنصري، تحقيق محمد السيد الجليلند، المكتبة الأزهرية للتراث.

• الرافض الموقفة في آراء أهل العلم، فخر الدين الرازي، نج. أسعد جمعة، نشر مشتركة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالفيروان ومركز النشر الجامعي، ٢٠١٤.

• الضائل في أصول الدين، الجويني، حقه وقدم له: علي سامي النشار، وليصل بلير حوزة، وشهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩.

• شرح السنوية الكبرى، أبو عبد الله السنوسي، تقديم وتعليق: عبد الفطاح عبد الله بركة، دار الفلم الكوي، ط ١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٢م.

• شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، شرف الدين بن السلماسي، نج. نزار حمادي، دار مكتبة المعارف، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

• شكلية أهل السنة وما تظاهروا من معتق. محمد خالد فو الغني، ومحمد يوسف إدريس، دار النور الحسين، صلا- الأردن، ط ١، ٢٠١٦م.

• حكمة أبي بكر المرادي الحضرمي، نج. جمال حلال البخيتي، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط ١، ١٤٢٣هـ- ٢٠١٢م.

• الفتنة في أصول الدين، أبو عبد الرحمن التيسابوي المتولي الشافعي،

- تح. عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط. ١٤٠٦هـ- ١٩٨٧م.
- الفنية في الكلام، قسم الإلهيات، أبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري النسابوري، دراسة وتحقيق: مصطفى حسين عبد الهادي، دار السلام، القاهرة، ط. ١٤٣٩هـ- ٢٠١٠م.
 - فصل الفقرة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، تح. ودراسة سميائية. حكة مصطفى، دار النشر المصرية، الدار البيضاء، ١٩٨٣م.
 - الكامل في أصول الدين في مختصر الشامل في أصول الدين، ابن الأمير، دراسة وتحقيق: جمال عبد الناصر عبد المنعم، دار السلام، القاهرة، ط. ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.
 - كتاب أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، مطبعة الدولة، إستانبول، ١٣٤٦هـ- ١٩٢٨م.
 - كتاب الإرشاد إلى قواعد الأصول في أصول الاعتقاد، عبد الملك الحبريني، تح. أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت- لبنان، ط. ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
 - كتاب التمهيد، أبو بكر البقلائي، عني بتصحيحه ونشره الأب ونشرد يوسف مكاولي الموسوي، المكتبة الخرفية، بيروت، ١٩٥٧.
 - الكتاب المتوسط في الاعتقاد والرد على من خالف السنة من ذوي البدع والإلحاد، أبو بكر ابن العربي المالقي، ضبط نصه وخرج أسانيده وثق نقوله عبد الله التوراتي، دار الحديث الكتانية، ط. ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.
 - كتاب مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، عني بتصحيحه علموت رثر، فرانز شتاتز، فيسبادن- ألمانيا، ط. ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.
 - موجود مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، من إملاء أبي بكر محمد بن الحسن بن فوك، تح. حنيل جيماري، دار المشرق ش م د، بيروت- لبنان، ١٩٨٧م.
 - المفصل في شرح المحصل، نجم الدين الكاتبي، تح. عبد الجبار أبو سفيان، الأصلين للدراسات والنشر، كلام للبحوث والإعلام، ط. ١٤٠١هـ- ٢٠١٨م.
 - الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح وتعليق أحمد

- لمحي محمد دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م
- نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، حرد و صححه
المريد جوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م
- نهاية المقول في دولة الأصول، فخر الدين الرازي، تح. سعيد عبد الطيب
لوف، دار الفاعل، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

• **Daniel GIMARET: Un Extrait De La «Hikāya» D'Abū
Bahr Al-Bāqillānī: Le «Kitāb Al-Awāḥid» réfutation de la thèse
mu'tazilite de la génération des actes. Bulletin d'études orientale, T. 50
(2008-2009).**

• **Richard M. Frank: Al-Uṣūlī Abu Ishak: An Akida together
with selected fragments. hūda 19. Louvain 1989.**

٢. مصنفات ابن حزم وابن تيمية

أ- مصنفات ابن حزم:

- الأصول والفروع، ابن حزم، تح. عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط.
١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- الفرة فيما يجب اعظامه، ابن حزم، تح. عبد الحق التركماني، دار ابن حزم،
ط. ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- رسائل ابن حزم، تح. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
ط. ١، ١٩٨٧م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، تح. محمد إبراهيم صبر،
وعبد الرحمن حميد، دار الجيل - بيروت، ط. ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ب- مصنفات ابن تيمية:
- الاستقامة، ابن تيمية، دتح. محمد فؤاد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت
لبنان، ط. ١، ١٤٧٤هـ - ٢٠٠٤م.

• موه تفرغ المثل والظل، ابن تيمية، نج. محمد رشاد سالم، دار النصيلة، الرياض - السعودية، ط. ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

• شرح الأصبهانية، ابن تيمية، نج. محمد بن حودة السعوي، مكتبة دار المنهاج، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط. ٢، ١٤٣٢هـ.

• مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو البراس أحمد ابن تيمية الحراني، نج. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٣. مصادر أصولية:

• البحر المحیط فی أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، نج. لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، القاهرة، ط. ٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٥م.

• البرهان في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، نج. عبد العظيم النقيب، كلية الشريعة - جامعة قطر، ط. ١، ١٣٩٩هـ.

• التريب والإرشاد (الفصل)، أبو بكر الباقلائي، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط. ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

• شرح المبدع أبو الحسين البصري، تحقيق ودراسة: عبد الحميد بن علي أبو زيد، دار المطبعة العلمية، القاهرة، ط. ١، ١٤١٠هـ.

• الفصول في الأصول، أبو بكر الجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

• كتاب التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك الجويني، نج. عبد الله جرم النيلي، وشير أحمد العمري، دار الشافعي الإسلامية، بيروت - لبنان، ومكتبة دار البار، مكة المكرمة، ط. ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

• كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، اعتمد به تدهيه وتحليفه محمد حميد الله بشارون أحمد بكور وحسن حفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

• **المحصلون في علم أصول الفقه**، فخر الدين الرزوي، دراسة وتحقيق: طه جابر مياضي العلواني، مؤسسة الرسالة.

• **المستقصى من علم الأصول**، أبو حامد الغزالي، دراسة وتحقيق: حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

• **المواصفات في أصول الفقه**، أبو إسحاق الشافعي، شرح عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

• **محتاج الوصول إلى معاني معيار القول في علم الأصول**، أحمد بن يحيى المرقاسي، نج. محمود سعيد، مكتبة ودية القاهرة، ط. ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

• **الواضح في أصول الفقه**، أبو الوفاء علي بن حنبل الحنبلي، حقه وقدم له وعمل عليه: جورج المقدسي، بيروت، ط. ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٤. **مصادر حديثية:**

• **سنن أبي داود**، نج. شعب الأرنؤوط، ومحمد كامل قرعة بللي، دار الرسالة العلمية، دمشق - سوريا، ط. ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

• **الجامع الصحيح**، وهو الجامع المستد الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسنة وآثاره، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، نج. محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقم فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، ط. ١، ١٤٢٢هـ.

• **المستدرک علی الصحيحین**، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، نج. عبد الرحمن مقل من هادي الوائلي، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

• **المستد الصحيح المختصر من السنن**، ينقل المثل من المثل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، نج. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥. **مصادر الطبقات والتراجم والمقابر:**

• **الأمم**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط. ١٥، ٢٠٠٧م.

- **باب ذكر المعترلة من مقالات الإسلاميين، للباني، ضمن فضل الاعتزال**
وطبقات المعترلة، تحقيق فؤاد سيد الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
- **باب ذكر المعترلة وطبقاتهم، أحمد بن يحيى المرتضى، تج. نوام آرند،**
دار الوراق، ط. ٢٠١٨م.
- **تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار**
الجهيل، بيروت، ط. ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- **توليب المفاوك وتلريب المسالك، القاضي عياض، الجزء السابع، تج.**
سعيد أحمد حراب، مطبعة فضالة، المحمدية - المغرب، ط. ١. ١٩٨١-١٩٨٣م.
- **جلوة المنقش في ذكر ولاة الأندلس، محمد بن شوح بن عبد الله بن**
فروح بن حميد الحميدي، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م.
- **الدر الثمين في أسماء المصنفين، ابن الساعي، تج. أحمد شوقي بنين**
ومحمد سعيد حشني، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط. ١. ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بشار الشرنبلي،**
تج. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، ط. ١. ١٩٨١م.
- **سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تج. مجموعة من المحققين**
بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة، ط. ٣. ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- **طبقات الأئمة، صاعد الأندلسي، تج. حيلة العيد بو علوان، دار الطباعة،**
بيروت - لبنان، ط. ١. ١٩٨٥م.
- **طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تج. محمود محمد الطناحي،**
وعبد الفتاح محمد الحلوة، دار حجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. ١٢١٣هـ - ١٤١٢م.
- **الطباقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح الميوس، أبو السد**
المحسن بن حمد كرامة الحشمي البهقي، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعترلة،
تحقيق فؤاد سيد الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
- **الطود العروة من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تج. طلعت بن فؤاد**
الحلواني، الناشر: المحجة للطباعة والنشر، ط. ١. ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

• فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومبايحتهم لسائر المذاهب، القاضي عبد الجبار، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، دار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.

• كتاب القهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق التميمي، ضبطه وقابله بأصوله وأعد له للنشر أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط. ١٩٣٥هـ-٢٠١٤م.

• كتابه المحتاج لمعرفة من ليس في الدين، أحمد بابا التنيكي، نج. محمد مطبع، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

• الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أليك عبد الله الصفدي، نج. أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٦. مصادر متفرقة:

• تلخيص البيان في فكر فرق أهل الأمان، علي بن محمد الفخري، نج. رشيد الضيوي، مذاوك، بيروت- لبنان، ط. ١، ٢٠١١م.

• الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط. ١٢، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.

• الشفا بترغيف حقوق المصطفى، القاضي عياض، نج. علي محمد الهنجاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

• عيون المناظرات، أبو علي عمر السكوني، نج. سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٦.

• القاموس المحيط للثيوريدي، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط. ٨، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

• الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، نج. محمد حابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط. ٣.

• معجم طهيس اللغة، ابن فارس، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٧. مراجع ودراسات:

• الأصول والفروع في علم الكلام: محاولة في الترتيب والتصنيف، محمد بن قنور، بحث لنيل شهادة التأهيل في علوم الدين، بإشراف الدكتور عبد المظلم صغيري، نوقش بمؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط- المملكة المغربية، بتاريخ ١٣ من أكتوبر ٢٠١٥.

• التقليد في باب العقائد وأحكامه، ناصر الجديع، دار العاصمة، الرياض، ط. ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

• لغة وشرعية الاختلاف في الإسلام، مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، عبد المجيد الصغير، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط. ١، ٢٠١١.

• السباحة العقائدية في حثيث الفرق، الأسم، أحمد سريدار، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط. ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

• مستويات الإبلاغ في علم الكلام الأشعري لدى الحفارية، بحث ضمن ندوة جهود الملهودية في خدمة المذهب الأشعري، خالد زهري، مركز أبي الحسن الأشعري، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، ط. ١، ١٤٢٣هـ-٢٠١٢م.

٨. مقالات:

• أصول الدين بين التقليد والاجتهاد، محمد عادي، آل راضي، القسم الأول، مجلة المنهاج، العدد الخمسون، صيف ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٢٤-٣٦، القسم الثاني، العدد الحادي والخمسون، خريف ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٩-٢٢.

• التقليد في مسائل الإيمان وأصول الاحتكاك، رشيد بن حسن محمد علي، مجلة الحكمة، العدد ٣٢، ص ٣٢١-٣٨٦.

• ضوابط التكفير عند الإمام الغزالي، ياسين السالمي، مجلة الإبانة، الرابطة المحمدية، المغرب، العدد المزدوج الثاني والثالث. ذو القعدة ١٤٢٥هـ-شعبان ٢٠١٤م، ص ٢٠٥-٢٢٣.

لجاء هذا الكتاب؟

[illegible]

في الوقت الذي أصبح فيه حقوق الفيزيائيين جزءا لا يتجزأ من أبحاث الفيزياء الحديثة، أصبح فيه حقوق علماء الفلك والعلوم الأرضية والعلوم البيئية والعلوم الإنسانية جزءا لا يتجزأ من أبحاث الفيزياء الحديثة.

هـ. باسمين السماكهي

- عزیز دوست! دار الفنون، انجمن و انجمن انجمن - انجمن
دار الفنون، انجمن و انجمن انجمن - انجمن
انجمن و انجمن انجمن و انجمن انجمن - انجمن
انجمن و انجمن انجمن و انجمن انجمن - انجمن
انجمن و انجمن انجمن و انجمن انجمن - انجمن

مكتبة العربي



NAMA 2000

المجلة ٢٠١٢

© 2004 Blackwell Publishing Ltd *Journal of Internal Medicine* 255: 111–117

